

مكتبة الدراسات الأدبية

٢٩

الدكتور محمد مصطفى هدارة

اتجاهات الشعر العربي

في القرن الثاني الهجري



دارالمحارف

اتجاهات الشعر العربيّ

في القرن الثاني الهجريّ

مكتبة الدراسات الأدبية

٢٩

اتجاهات الشعر العربي

في القرن الثاني الهجري

الدكتور محمد مصطفى هدارة



دار المعارف

١٩٦٣

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.ع.م.

الإهداء

إلى الروح الطاهر في عليائه

أهدى هذه الصفحات . . .
كان يرقبها في حياته أملا
تحقق بعد أن صعد إلى السماء
إلى روح أبي . .

تمهيد

- أهمية موضوع البحث وصلى به .
- نتائجه الجديدة .
- جهود الباحثين المحدثين .
- سبب تحديد البحث بالقرن الثاني .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

تمهيد

حين فرغت من تقديم رسالتي التي حصلت بها على درجة الماجستير في الآداب (١) لم يطل بي البحث والتنقيب عن موضوع يصلح لرسالة الدكتوراه ، إذ أدت بي دراستي في النقد والأدب إلى إدراك الأهمية البالغة للقرن الثاني الهجري في التاريخ الطويل للأدب العربي منذ نشأ قبل الإسلام بفترة طويلة حتى يومنا هذا . وعلى الرغم من القيمة الأدبية العظيمة لهذا القرن لم يحظ بعناية الدارسين ، ولم يظفر ببعض من شأنه في تجلّي نواحيه ، وتكشف غوامضه ، وتظهر للدارسين مدى ما فيه من تشعب فكري ، واصطراع أدبي ومذهبي ، واحتدام بين عقلية الصحراء الساذجة وعقلية الحضارة المعقدة ، التي تعنى بالوجود واللاوجود على السواء .

وعدم وجود دراسات في هذه الفترة الحاسمة من تاريخ الأدب العربي ، يتبدى في جلاء للدارسين الذين يبغون استكناه أدب تلك الفترة والإحاطة باتجاهاته ودوافعه ومراميها . أما أولئك الذين يكفون في دراستهم بالظواهر القرينة ، فيظنون أن أدب هذه الفترة قد قتل بجناً لكثرة ما ترمى إلى أسماعهم من أصداء عن بشار وأبي نواس وأبي العتاهية ومن إليهم من فرسان الشعر في القرن الثاني . وقد صدق فون جرونباوم حين لاحظ ما لاحظته من أن العصر العباسي كان أقل عصور الشعر العربي حظاً من عناية الدارسين (٢) .

والحقيقة إن تاريخ اهتمام بالشعر العربي في القرن الثاني يرجع إلى أيام دراستي الجامعية الأولى حين كتبت بحثاً عن الشعر إبان الفتنة السياسية المسلحة التي حدثت

(١) كان موضوعها « مشكلة السراقات في النقد العربي » . وقد نشرتها مكتبة الأنجلو المصرية

عام ١٩٥٨ .

(٢) شعراء عباسيون : ٩

بين الأخوين : الأمين والمأمون ، ووضعت يدي في هذا البحث على اتجاهات جديدة في شعر تلك الفترة لم يسجلها الدارسون الذين يهتمون بالأدب الرسمي ، ولا أشاروا إليها من قريب أو من بعيد . وعند ذلك الوقت وصلتني بالشعر في القرن الثاني لا تنقطع إذ أحسست أن من واجبي أن أسجل في دراسة أتقدم بها للجامعة كل اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني سواء ما كان منها جديداً أم مجدداً ، بل ما كان منها امتداداً لحياة الشعر الجاهلي الذي ظل مسيطراً على عقول بعض الشعراء أمداً طويلاً .

وإذا كانت العادة قد جرت بأن توصف البحوث العلمية ذات القيمة بأنها مبتكرة ، فلاني لست أدعي أن هذا البحث قد استفتح مغاليق أسرار كانت طي الكتمان ، ولكني أزعم أنه قد توصل إلى بعض النتائج الجديدة التي كانت الوسيلة إليها دراسة النصوص الشعرية والأسانيد التاريخية دراسة صابرة . هذا بالإضافة إلى محاولته الدراسة الشاملة للشعر العربي في فترة خصبة من الناحية الفكرية ، جذبة من ناحية الدراسات التي كتبت حولها . وما لا شك فيه أن البحث العلمي المبتكر هو في الحقيقة - وقبل كل شيء - البحث المستوعب الذي لا يتجاهل صاحبه شيئاً مما كتب قبله في موضوعه . وبغير هذا الاستيعاب العلمي الضروري لا يمكن للبحث الجديد أن يسجل في ميدان العلم خطوة التقدم التي لا بد منها ليكون بحثاً مبتكراً .

ولهذا السبب نفسه أسجل فيما يلي أهم الدراسات السابقة التي كانت بمثابة ضوء على الطريق في هذا البحث . وهذه الدراسات نوعان : قديمة وحديثة . أما القديمة فهي المراجع الأساسية التي لا بد منها للباحث في الأدب ككتاب الأغاني وكتب الطبقات وكتب التاريخ والسير وأخبار الشعراء وكتب الأدب الجامعة ، وما إلى ذلك . وهذا القسم من المراجع - إلى جانب دواوين الشعراء أنفسهم التي اهتمت بدراستها اهتماماً بالغاً - هو الذي أمدني بالمعلومات الرئيسية التي لا غنى عنها لتمثل شعر تلك الفترة التي أدرمها والوقوف على اتجاهاته والمؤثرات التي تحدد هذه الاتجاهات . وهذه المراجع في الواقع - في غنى عن التعريف بها أو التحدث عنها . أما الدراسات الحديثة فهي التي تحتاج إلى التنويه والتقديم لأنها بمحاولتها الدراسة الجزئية لموضوع هذا البحث قد أمدتني ببعض الأفكار ، وسددتني في كثير من الآراء ،

وأخذت يدي في متاهات هذا القرن الذى يفضل فيها الباحث إن لم يجد على الطريق هدى .

ويمكننا أن نقسم الدراسات الحديثة - التى تتصل بهذا البحث بوشيجة أو بأخرى - إلى أنواع خمسة :

١ - دراسات كتبت فى تاريخ الأدب العربى بصفة عامة ، بعضها يقف عند تاريخ معين وبعضها الآخر يصل إلى العصر الحديث .

٢ - دراسات عامة فى تاريخ الدولة العربية بصفة شاملة ، أو فى تاريخ العصر العباسى بصفة خاصة ، وهى متنوعة الاتجاهات ، ولكنها تهتم على العموم بدراسة النواحي الحضارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعقلية ، إما لذاتها - وهو الأغلب - وإما لتمثل صورة التطور الأدبى فى عصر من عصوره ، أو فى عصوره المختلفة .

٣ - دراسات متخصصة فى موضوع من موضوعات الشعر العربى ، أو فى اتجاه من اتجاهاته ، تتناوله فى عصوره المختلفة .

٤ - دراسات قصرت نفسها على دراسة بيئة شعرية معينة دون غيرها من البيئات الأخرى .

٥ - دراسات تناول شاعراً أو أكثر من شعراء القرن الثانى ، تحلل شعره وشخصيته وتربطه ببيئته وزمانه الذى عاش فيه فى بعض الأحيان .

وإذا تسنى لى تقديم بعض نماذج هذه الدراسات فإنه لن يكون فى استطاعتى تقويمها تقويماً عادلاً إذ أن ذلك يستلزم اتساعاً لا تهض به هذه المقدمة ، كما أنه من العبث أن أفعل ذلك بينما تناثرت فى ثنايا بحثى آراء وأفكار أصحاب هذه الدراسات مقترنة بتعليقاتى عليها إن موافقة أو معارضة . إلا أننى مع ذلك سوف أوضح فى هذه المقدمة الخطوط العامة لأهم هذه الدراسات لتتضح طريقة معالجتى للموضوع ، وقيمة الجهد الذى بذلته فى إعداده .

أما النوع الأول من الدراسات فهو لعمومه يكاد يمر بكل عصر أدبى مروراً سريعاً لا توقف فيه ولا تلبث ، فما إن يقرر الخطوط العامة البارزة لأدب أى عصر

ثم يمثل لها بتأذج من شعر شعرائه حتى يتنقل كالطائر المستوفز إلى العصر الذي يليه دون تعمق واستقصاء اتجاهات الشعر وتحليل العوامل المؤثرة فيه ، ودون العناية بنواحي التطور الدقيق الذي لابد أن يكون قد حدث فيه بفعل تغير هذه العوامل من عصر لعصر وبحكم تنقل الشعر من بيئة لأخرى ، ومن زمن لزمن . وإذا تناولنا كتاب « تاريخ آداب اللغة العربية » لجورجي زيدان وجدناه يضع قضايا عامة شائعة دون أن يدلل عليها . مثال ذلك حديثه العابر عن التأثير الفارسي في النهضة العلمية والأدبية^(١) . وهو إذا تناول الشعراء وضعهم في طبقات بالنسبة لصلاتهم بالخلفاء والأمراء والرؤساء والمذاهب ، ولهذا لم يؤد به هذا المنهج الطبقي إلى نتائج لها قيمة في دراسة شعر هؤلاء الشعراء^(٢) .

وإذا نظرنا إلى كتاب « تاريخ آداب اللغة العربية » لكارل بروكلمان وجدناه يحمل إجمالاً شديداً خصائص الشعر في القرن الثاني من ناحية الشكل والمحتوى ، ثم يقسم الشعراء إلى بيئات : بغداد ، العراق ، والجزيرة الفراتية ، والجزيرة العربية والشام ، مصر ، المغرب ، الأندلس . ويتحدث عنهم بوصفهم أفراداً دون أن يربط بينهم وبين تلك البيئات ، أو بينهم وبين العصر وعوامل التأثير فيه بصفة عامة^(٣) . أما نجيب البهيتي في كتابه « تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري » فقد قسم الشعر في القرن الثاني عدة تقسيمات حاول أن يملأها بعد ذلك قسراً . مثال ذلك تقسيمه الشعر إلى ثلاث مدارس : المدرسة الشعبية العامة ، والمدرسة الشعبية الخاصة ، مدرسة المحافظين^(٤) . ودراسة الشعر في القرن الثاني تنفر من هذا التقسيم نفوراً تاماً ولا نخضع له بأية صورة لأن هذه الأنواع الثلاثة قد تتجمع في شاعر واحد ، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لهذا العصر . وهكذا لو تناولنا بقية الدراسات التي كتبت في تاريخ الأدب العربي عامة - مثل كتب هوار ونلينو ونكلسون وجب وبطرس البستاني وغيرها مما رجعنا إليه في هذا البحث - لوجدنا فجوات واسعة في دراسة الشعر العربي في القرن الثاني نتيجة عدم تركيز الدراسة . هذا القرن وحده ،

(١) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ : ٢٠

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٥٦

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية : الترجمة العربية الجزء الثاني .

(٤) تاريخ الشعر العربي : ٢٢٢ وما بعدها .

والاضطرار إلى إسباغ صفة العموم على النتائج والملاحظات .

أما القسم الثاني من الدراسات التي رجعت إليها في هذا البحث فهي - كما ذكرت - متنوعة فهي إما تتحدث عن تاريخ الدولة العربية بصفة عامة ككتاب « تاريخ العرب » لقيليب حتى و « العرب والإمبراطورية العربية » لكارل بروكلمان و « تاريخ الإسلام » لحسن إبراهيم حسن و « تاريخ الدولة العربية » ليوليوس قلهوزن ، وإما أنها تركز دراستها على تاريخ العصر العباسي نفسه ككتاب « العصر العباسي الأول » لعبد العزيز الدوري . وإما أنها تتناول الحضارة العربية بصفة خاصة ككتاب جورجى زيدان « تاريخ التمدن الإسلامى » وكتاب فون كريم « الحضارة الإسلامية » . وبعض هذه الكتب ينحصر بالدراسة النواحي الإدارية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو يتحدث عن تاريخ الشيعة أو الخوارج أو أهل الذمة في الإسلام . وهذه الدراسات وإن كانت قد أضاعت لى جوانب من تاريخ القرن الثانى ونظمه المختلفة ، وقدمت لى عناصر فهم الشعر واتجاهاته ، إلا أنها نادراً ما وجهت عنايتها للربط بين مادتها وبين الأدب محاولة تفسير هذا بذاك ، وما كان لى أن أطلب ذلك منها الآن لأن طبيعة دراستها لن تتيح لها هذا التعمق فى فهم الشعر وروابطه واتجاهاته ، غير أننى أذكر من بين هذه الدراسات كتابين ألفا بقصد إيجاد هذا الترابط بين الأدب وبين طبيعة الحياة العربية بنواحيها المختلفة . أما الكتاب الأول (١) فقد درس صاحبه حركات الشيعة المتطرفين وحاول إيجاد العلاقة بين تاريخ هذه الحركات وطبيعتها ومبادئها وبين الشعر فى القرن الثانى على وجه الخصوص حيث وجدت هذه الحركات صداها القوي فيه . إلا أننى أرى فى هذه الدراسة غلواً شديداً فى تقصى الأثر الشيعى فى شعر القرن الثانى .

أما الكتاب الآخر فهو تأريخ شامل للحياة العقلية فى هذا القرن ، وهو كتاب « ضحى الإسلام » لأحمد أمين . وهو يقصد بضحى الإسلام المائة السنة الأولى للعصر العباسى أى إلى خلافة الواثق بالله ، وقد أدرك أحمد أمين نفسه خضوع تقسيمه للتطور السياسى فاستدرك قائلاً : « يخطئ من يقول إن هناك حدوداً فاصلة بين

(١) حركات الشيعة المتطرفين لمحمد جابر عبد المال .

الدولتين الأموية والعباسية وخاصة من الناحيتين الاجتماعية والعقلية^(١) . ولهذا الكتاب أهمية كبيرة لعنايته الكاملة بالربط بين الحياة العقلية في الفترة التي تحدث عنها وبين التاج الأدبي باعتبار أنه ثمرة لهذه الحياة . ولكنه - خارج إطار هذه العلاقة - لم يعن بالأدب لذاته ، لهذا أوجز تحليله والنظر في خصائصه ، ولم يفصل القول في موضوعاته وتنوع أساليبه .

أما القسم الثالث من دراسات الباحثين المحدثين ، وهي الدراسات المتخصصة في موضوع من موضوعات الشعر العربي عامة ، أو في اتجاه من اتجاهاته ، فنجدها على قدر من العموم بالرغم من تخصصها الجزئي في موضوع بعينه . نجد هذا في كتاب « تطور الحمريات في الشعر العربي » لجميل سعيد ، وكتاب « شعر الحرب في أدب العرب » لركي المحاسني ، وكتاب « شعر الطبيعة في الأدب العربي » لسيد نوفل ، وكتاب « تاريخ الشعر السياسي » لأحمد الشايب ، وغيرها .

وبما لا شك فيه أننا نجد في هذه الكتب اهتماماً أوفر بتطور الشعر في هذه الناحية أو تلك . وربما عنت أيضاً بتطور الصنعة الشعرية في الموضوع الذي تتناوله . ولكن عدم تركيزها الدراسة على شعر القرن الثاني وحده من جهة ، واتباعها التقسيم السياسي في منهجها من جهة أخرى لم يجعلها لتائجها أهمية كبيرة بالنسبة لشعر هذا القرن . ولا يفوتني أن أنوه بالمجهود الطيب الذي بذله شوقي ضيف في دراسته التي تناول فيها الفن وتطوره في الشعر العربي محاولاً الكشف عن مناهجه ومذاهبه المختلفة . وإن كانت نظرة المؤلف الشاملة لعصور الأدب العربي قد انحصرت في هذا الحيز الضيق - ألا وهو الصنعة الشعرية - فقللت بذلك من تركيز أضوائه على نواح أخرى في شعر القرن الثاني ، وما كان يحدث فيه من تطور كبير ؛ إلا أن هذه الدراسة بلحمتها قد سدت جانباً كان مفقوداً في دراسات المحدثين للشعر العربي .

وأما القسم الرابع من دراسات المحدثين - التي نحن بصدد الحديث عنها - فهي قد قصرت نفسها على دراسة بيئة شعرية معينة دون غيرها من البيئات الأخرى وربما دعت إلى مثل هذه الدراسات الطريقة المنهجية الحديثة باعتبار أن لكل بيئة خصائصها المميزة وطابعها ومزاجها الخاص ، وهذا كله يظهر أثره في شعر شعرائها ، لذلك نجد أن ثلاث رسائل جامعية قدمت في دراسة الحياة الأدبية في البيئات المختلفة

فكانت الأولى عن بغداد والثانية عن الكوفة والثالثة عن البصرة^(١) . وعيب هذه الدراسات — بالنسبة للقرن الثاني — أنها لم تراع طبيعة الحياة الإسلامية وتطورها في هذا القرن ، ذلك أن عناصر التأثير في اتجاهات الشعر العربي فيه كانت تعمل عملها في أنحاء الدولة الإسلامية بنفس قوة التأثير والتفاعل دون أن تجد في بيئته ما عناصر مغايرة للعناصر التي تعمل في بيئة أخرى . فدراسة بيئات الشعر إذن في القرن الثاني تقوم على أساس منهج نظري يبدو سليماً ، ولكنه من الناحية الواقعية لم يؤد إلى نتائج هامة — كما سنرى في ثنايا هذا البحث — هذا إلى جانب ما لاحظته من اهتمام هذه الدراسات بجوانب تاريخية ممتدة إلى عصور سحيقة ، لم يكن لها في الغالب تأثير ذو شأن على نتائج دراسة الشعر في هذه البيئة أو تلك .

أما النوع الخامس والأخير من دراسات المحدثين فهي دراسات تتناول شاعراً أو أكثر من شعراء القرن الثاني تحلل شعره وشخصيته ، وتربطه ببيئته وزمانه الذي عاش فيه — في بعض الأحيان . ونجد من هذه الدراسات وفرة ظاهرة ، بعضها يدرس أبا العتاهية ، والبعض الآخر يدرس بشاراً وأبا نواس . وهناك بعد ذلك دراسات قليلة عن شعراء أقل شأنًا من هذه الطبقة . وهذه الدراسات التي تقصر نفسها على شاعر بعينه تكون مفيدة في استخراج العناصر الأساسية في حياته وفي شعره على السواء . وربما استطاعت أن تكشف لنا عن جوانب جديدة لم نكن نستطيع إدراكها في كتب تاريخ الأدب العامة أو غيرها . ونتائج هذه الدراسات تختلف اختلافاً يائياً بحسب اختلاف مناهج مؤلفيها . فمثلاً نجد فيمن درسوا أبا العتاهية محمد أحمد برانق الذي سابر أغلب الروايات القديمة التي وصلت إلينا عن الشاعر ، فنجدده يصدق جبرية أبي العتاهية دون تدليل ، وفي الوقت نفسه يصدق أنه شاعر لا ثقافة له . والمؤلف بحكم اندفاعه وراء هذه الروايات القديمة دون تمحيص توصل إلى نتيجة — أشك في صحتها — وهي أن أبا العتاهية ترهد لاحقاً في الترهّد ، ولكنه « رجل شاعر سلك بشعره هذا المسلك لأنه زعم أن له خيراً فيه »^(٢) . هذا بينما نجد محمد

(١) لم تنشر من هذه الدراسات غير الرسالة الأولى بعنوان « الشعر في بغداد » لأحمد عبد الستار الموارى .

(٢) أبو العتاهية : ٢٤

خلف الله أحمد في دراسته عن أبي العتاهية يسلك سبيل الدراسة النفسية ويخلص منها إلى أن زهد أبي العتاهية ثورة دينية اجتماعية أوحى بها ضمير الفرد وضمير الجماعة، بالإضافة إلى كونه ثورة نفسية على ماضيه^(١).

ونستطيع أن نقول مثل ذلك عن دراسة العقاد لأبي نواس فقد استخدم التحليل النفسي والنقد التاريخي في تحليل شخصية هذا الشاعر وشعره، ونسبه إلى الترجسية واهتم في كتابته بالربط بين الجنس والنفس، هذا بينما نجد دارسين آخرين اكتفوا بجمع الروايات المختلفة عن أبي نواس وجعلوها في فصول - بحكم الدراسة المنهجية - دون أن يهتموا بالدراسات النفسية الحديثة وغيرها. وليس معنى ذلك أن النتائج التي توصل إليها العقاد صحيحة ونتائج الآخرين فاسدة. فهذا ما لم أقصد إليه في هذه المقدمة، لأنني سأبين قيمة أحكام هذه الدراسات في مواضعها من هذا البحث. ولهذا السبب نفسه أترك الحديث عن بقية الدراسات التي قصرت نفسها على شعراء القرن الثاني كدراسة النويهي وغيره عن أبي نواس، ودراسة الحاجري وسواه عن بشار، ودراسة فون جرونباوم عن مطيع بن إلياس، وأبي الشمقمق وسلم الحاسر.

وقبل أن أنتقل من الحديث عن دراسات الباحثين المحدثين في شعر القرن الثاني وما حوله، أحب أن أنهو بجهد ثلاثة من أصحاب الدراسات الذين اهتموا بدراسة الشعر في هذا القرن، وكانت لهم فيه اتجاهات واضحة. وأول الثلاثة هو طه حسين في الجزء الثاني من كتابه «حديث الأربعاء» فقد درس الحياة في القرن الثاني بما فيها من تطور حضاري وثقافي وسياسي، كما درس اتجاهات الشعر ونوازه ومسيباته، واهتم بتحليل بعض شخصيات الشعراء الذين يعتبرون نماذج للاتجاهات التي ذكرها. وعلى الرغم من اختلاف في كثير من الآراء مع هذه الدراسة إلا أنني قد أفدت كثيراً مما يشيع فيها من نظرات صادقة عميقة منتشرة هنا وهناك.

أما الثاني فهو طه الحاجري ودراسته التي أشير إليها هنا لم تنشر للأسف حتى الآن، ولكنني سمعتها منه في صورة محاضرات ألقاها على طلاب اللسانس في العام الجامعي ٥١/٥٢، وكان أساس هذه المحاضرات دراسة شعر القرن الثاني في بيئاته المختلفة. وعلى الرغم من جدية هذه الدراسة ومحاولتها الوقوف على اتجاهات الشعر

ودقائق صنعه إلا أنني أختلف معها في تقطين جوهريتين : الأولى في اتجاهها إلى دراسة البيئات وسأتحدث عن ذلك بالتفصيل في موضعه . والثانية في التفاتها إلى التقسيم السياسي وجعل الشعر في القرن الثاني - تبعاً لذلك - جيلين : جيل المخضرمين والجيل التالي لهم ، مع أن دراسة الشعر في القترين لا تؤدي بنا إلى فروق واضحة ذات دلالة .

وأما الثالث من أصحاب الدراسات التي أشرت إليها فهو الباحث العراقي علي الزبيدي . وأهم آرائه التي تستحق المناقشة - ولكن في غير هذا المكان - فكرته عن العبث والانتحال في الشعر العباسي . ولا شك أن هذه الفكرة امتداد لفكرة الشك في الشعر الجاهلي على الرغم مما بين العصرين من تفاوت كبير - كما سنوضح فيما بعد .

• • •

وأنقل الآن إلى نقطة أخرى لا بد من توضيحها في هذه المقدمة ، وهي : لماذا حددت بحثي بالقرن الثاني الهجري ولم أتبع التقسيم المتعارف عليه ، فأجعل حدود البحث إما العصر الأموي أو عصر مخضرمي الدولتين ، أو العصر العباسي الأول ؟ الواقع إن الجواب عن هذا السؤال له جوانب كثيرة : أولاً إن تقسيم عصور الأدب بحسب التاريخ السياسي فيه افتتات على تطور الشعر ، وعلى طبيعة هذا التطور ، لأنه يرتبط بالأحداث السياسية ارتباطاً كاملاً . ومع ذلك فإن كثيراً من الباحثين ساروا في دراستهم على نهج التقسيم المتعارف عليه ، فكانت نتائجهم - في الغالب - خاضعة لحكم هذا التضييق السياسي . وأول من خرج على هذه التقسيمات « جب » ثم تبعه « بلاشير » الذي يقول : « إننا لا نحتاج إلى إمعان النظر والتفكير لكي ندرك أن مثل هذا التقسيم يقوم على خبط عشواء لأنه لا يستوفي الاعتبارات الأدبية ، بل يعتمد على ثورات السلالات الحاكمة ، أو على أحداث ذات قيمة كبرى في تاريخ الإسلام السياسي . لكن صلتها بالأدب ليست لازمة ولا حقيقية . فبروكلمن ومن تبعه طبقوا التقسيمات التي وضعها المؤرخون وهي عرضة للانتقاد في التاريخ أيضاً ، ومن الباحثين من يخطئها . ونسوا أن الأحداث الأدبية والسياسية لا تلتقي دائماً ، وأن أزمان حدوثها لا يشترط فيها الاتفاق . فالرسالة النبوية مثلاً أحدثت انقلاباً عظيماً في حياة العرب السياسية والدينية والاجتماعية ولكنها لم تدفع الشعراء المخضرمين

إلى الخروج على مذاهبهم التقليدية في الشعر ، في حين أن استيلاء الأمويين على الحكم ، والمكانة التي اكتسبتها سورية والعراق في العالم العربي آنذاك ، وتطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية خلق ظروفاً جديدة أدت إلى تطور محسوس في عالم الأدب^(١).

وعلى الرغم من أن كارل تليو قد سار في دراسته « تاريخ الآداب العربية » على الطريقة التقليدية المعروفة المعتمدة على التاريخ السياسي فإنه قد قرر صراحة فساد هذا التقسيم قائلاً : « إن هذه الحدود ليست إلا حدوداً صناعية اصطلاحية . . فإن عصرًا ما سواء من التاريخ السياسي أم تاريخ الآداب والعلوم لا يحرص في مواقيت معينة بدقة . . لأن كل حي وكل نوع أو فرع من الهيئة الاجتماعية لا تتغير أحواله بديها أبداً ، بل من المشهور أن الانتقال من حال إلى حال لا يحصل إلا بالتدريج البطيء حتى لا يشعر في الأغلب بالفرق بين الدرجة القادمة والدرجة التالية لها . فإن أعملنا الفكر فيما يظهر باديئ نظر أنه تقلب مفاجئ ، ألفينا أنه في الحقيقة نتيجة عدة أسباب مرتبطة بعضها ببعض عاملة منذ زمن طويل^(٢) » .

ومن أدركوا فساد الارتباط بين الأدب وتطوره وبين التغيرات السياسية من الباحثين العرب ، وساروا في دراستهم على نهج آخر ، مصطفى صادق الرافعي في كتابه « تاريخ آداب العرب » إذ أعلن في بدء كتابه أنه « إذا كان عمود التاريخ سياقة الحوادث . . فلا ترغم هذه الحوادث على أن تقع في غير وقتها وتنفصل عن طبيعتها ، وتتصل بغير طبقها في التاريخ ، ولذلك رأينا الطريقة المثلث أن نذهب في تأليفنا مذهب الضم لا التفريق ، وأن نجعل الكتاب على الأبحاث التي هي معاني الحوادث لا على العصور ، فنخصص الآداب بالتاريخ لا التاريخ بالآداب^(٣) » .

أما أحمد أمين فقد سار في كتابته على أسامس التقسيم السياسي ولكنه لم يكن مقتنعا به قط — كما سبق أن أشرت — وخاصة بالنسبة للعصرين الأموي والعباسي . والواقع إن التطور الأدبي لا يمكن أن يكون ظاهرة فجائية تقترن بتغير نوع الحكم ،

(١) ترجمة هذا النص لعل الزبيدي في مقاله « الانتحال والعبث في الأدب العباسي » مجلة كلية الآداب والعلوم — بغداد العدد الثاني ، حزيران ١٩٥٧ .

(٢) تاريخ الآداب العربية : ٤٧

(٣) تاريخ آداب العرب ١ : ١٦

ومعجىء دولة وذهب أخرى ، فن غير المعقول أن تقرر أن الأدب العربي في عام ١٣٢ هـ - وهي السنة التي استولى فيها العباسيون على الحكم - قد بدأ يأخذ شكلاً جديداً واتجاهات لم تظهر فيه من قبل بسبب ذهاب الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية ، وإلا كنا نغالط أنفسنا وضائرتنا العلمية ، وتفتتت على تاريخنا الأدبي . صحيح إن ذهاب الأمويين ومعجىء العباسيين كان له أثر في صبغ حركة التطور الأدبي بلون أو بآخر ، ولكنه لم يكن السبب المباشر في إحداث هذا التطور ، لأن التطور يرتبط بالتغيرات التي حدثت في المجتمع العربي منذ ظهور الإسلام ، وحدث هذا التطور الديني الهائل الذي أثر في نفوس الناس وعقولهم ، ومنذ بدء عصر الفتوحات وخروج العرب من جزيرتهم المحدودة إلى آفاق جديدة ، ثم استقرارهم وتزاوجهم مع أجناس أخرى من أم الأرض ، وارتباطهم بثقافات وحضارات جديدة لم تعرض لآبائهم وأجدادهم من قبل . والمتبع لتاريخ هذا التطور بالنسبة لتأثيره في الحياة الأدبية يجد أن العصر الأموي كان في أوله امتداداً للحياة الأدبية الجاهلية ، ثم بدأت تظهر فيه آثار هذا التطور شيئاً فشيئاً ، حتى اتضحت معالمها تماماً في أواخر هذا العصر أي في مطلع القرن الثاني الهجري تقريباً . ويمكننا أن نقول إن القرن الأول كان البوتقة التي انصهرت فيها معالم الحياة العربية ليتضح معدنها ويلتصع في بداية القرن الثاني ، وإن العصر الأموي بالنسبة لتطور الأدب - كان - كما يقول فيليب حتى - عصر حضارة واستعداد^(١) . أي أن جذور التجديد في الشعر كانت ممتدة من غير شك في هذا العصر - إلا ما استحدثته طبيعة الحياة العباسية الجديدة . وقد لاحظ ذلك من قبل « جب »^(٢) و « بروكلمان » حين تحدث عن انحلال عمود الشعر في العصر الأموي^(٣) ، و « جورجى زيدان » عندما تحدث عن شعراء الدور الثالث في العصر الأموي ولاحظ أن خصائصهم أدخل في العصر العباسي^(٤) . و « طه حسين » إذ قرر أن العصر الأموي كان عصر تجديد أيضاً في اللفظ والمعنى وإن كان قد تحمس لهذه الفكرة فذهب بعيداً حين قال : « وربما كان

(١) تاريخ العرب (مطول) : ٢٠٨

(٢) Arabic Literature : ٢٢

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية (الترجمة العربية ٢ : ٩)

(٤) تاريخ آداب اللغة العربية ١ - ٢٨٥

من هذه الناحية أخصب وأكثر إنتاجاً من عصر العباسيين^(١) وعلى هذه الفكرة نفسها — وهي أن تطور الشعر العربي وتجديده بصورة قوية قد حدث أولاً في أواخر العصر الأموي ، وألح في التأكيد بكلمة « أواخر » هذه — بنى شوقي ضيف دراسته عن التطور والتجديد في الشعر الأموي ، ولكنه تحمس لهذه الفكرة تحمساً شديداً فرأى مظاهر هذا التجديد في صورة أكبر بكثير مما هي عليه في الواقع ، كما أنه درسها على أنها كانت شائعة في العصر الأموي عامة من أوله إلى آخره دون تحديد ، مع أنه لا يجب أن يغيب عن بالنا أن التزعة الجاهلية كان لها سلطان كبير على الشعر الأموي — في أغلب اتجاهاته — حتى قبل نهاية العصر الأموي بقليل ، بحكم بطء ظهور أثر حركة التطور التي بدأت منذ حدوث التغير في الحياة العربية بظهور الإسلام .

ومما تقدم يتبين أنني قد حددت بحثي بالقرن الثاني الهجري على أساس بدء حدوث تطور شعري جديد ، وظهور اتجاهات في الشعر العربي أحدثتها التغيرات الخطيرة التي جرت في حياة الجماعة العربية ، وأخذت تعمل عملها طوال القرن الأول . ومن المفهوم بداهة — بعد أن رفضت دراسة الأدب على أساس التقسيم السياسي — أنني لا أقصد بالقرن الثاني السنوات المائة التاريخية ، ولكنني أتحدث عن التطور الشعري الذي حدث في هذا القرن ، وقد تكون بداية هذا التطور قبل سنة ١٠٠ هـ أو بعدها ، وقد تكون نهاية هذا التطور — إجملي السبيل لتطور من نوع جديد — بعد سنة ٢٠٠ هـ أو قبلها ، فمثل هذا التحديد الدقيق لم يخطر لي على بال ، ولا شغلت به نفسي في أثناء إعداد هذا البحث .

وبعد فأرجو أن يكون لهذا البحث بعض النفع للمتخصصين في الدراسات العربية وغير المتخصصين الذين ييغنون الاطلاع على جانب مشرق وضيء من تاريخ الأدب العربي ، ينبض بالحياة ويزخر بالحركة ، وتمثل فيه روح العروبة المتوقدة المتجددة التي لا ترضى بالحمود والسكون ، وتتطلع دائماً إلى الأمام في سبيل حياة أفضل ومجد جديد . وألي أن يسد هذا البحث فراغاً في الدراسات الأدبية ، أثبت وجوده في هذه المقدمة . وإذا لم يتسم هذا البحث مرتبة الكمال فحسبي أني قد نشلتها ، وعلى الله قصد السبيل .

الباب الأول

المؤثرات

● مقدمة

- الفصل الأول : التأثير السياسى .
- الفصل الثانى : التأثير الاجتماعى .
- الفصل الثالث : التأثير الثقافى .
- الفصل الرابع : التأثير الاقتصادى .

الباب الأول

المؤثرات

الشعر في كل أمة خاضع لتطور حياتها في النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، هي التي تحدد مجراه ومساربه واتجاهاته ، وهي التي تفرض عليه ما شاءت من التغيرات ، فينتقل من طور إلى طور ، وتتبدل موضوعاته وصوره ، وألفاظه وأساليبه ، وتستثار فيه معان جديدة لم تكن موجودة ، وتغلب عليه صياغة لم تكن مألوفة . وبقدر خطر هذه التغيرات التي تحدث في حياة كل أمة ، يكون خطر التغيرات التي تحدث في تطور الشعر والأدب عامة . لهذا كان لابد أن نتناول بالتحليل والتفصيل تلك التغيرات التي طرأت على الحياة العربية في القرن الثاني في شتى النواحي التي ذكرناها من قبل ، والتي تعتبر الأسس التي يقوم عليها بناء أى مجتمع إنسانى .

والحقيقة إن المجتمع العربى القديم قد تعرض لمزات عنيفة قوية منذ انبثق في ظلام جاهليته نور الإسلام فنقله بذلك من طور البداوة الوثنية - التي كانت تحكم العاطفة وتغلب الهوى ، ولا تسخر في حياتها غير قوة البدن والسيوف - إلى طور الوجدانية والنظر في الكون والتفكير في شئون الحياة الدنيا والآخرة ، وتسخير العقل وما ينتجه من بدائع العلوم والفنون لخدمة أهداف الحياة وبلوغ السعادة فيها . ثم كان تكوين الدولة الإسلامية الجديدة وانطلاق العرب من جزيرتهم - التي كانت وسائل عيشهم فيها محصورة ضيقة - إلى آفاق جديدة رحبة ، حيث وجدوا أراضى خصيبة مزدهرة ، وأجناسا متحضرة ، وثقافات جديدة ، وعلوما ومعارف مبتكرة ، فأثر ذلك كله في تكوين جماعتهم تكوينا جديدا . وقد لاحظ ذلك من قبل ابن خلدون حين قال : « وأهل الدول أبدا يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم ، فأحوالهم يشاهدون ، ومنهم في الغالب يأخذون . ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح ، وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبنائهم ، ولم يكونوا

لذلك العهد في شيء من الحضارة ، فقد حكى أنه قدم لهم المرقق فكانوا يحسبونه رقاعا ، وعثروا على الكافور في خزائن كسرى فاستعملوه في عجينهم ملحاً ، وأمثال ذلك (١) .

ومن الطبيعي أن يحدث التطور في حياة الجماعة الإسلامية بعد الفتوحات . فبعد أن كانت جماعة عربية خالصة ، إلا من جاليات صغيرة ضئيلة الشأن حبشية وفارسية كانت منتشرة في الحجاز تقوم بالخدمة أو تصطنع الغناء أو المتاجرة بالعطور وما أشبه ، أصبحت تلك الجماعة مزيجاً من العرب والأجناس المغلوبة على أمرها ، وأصبحت عقلية هذه الجماعة وحضارتها مزيجاً أيضاً من عقلية وحضارة العرب والأمم التي قهروها وامترجوا بها . وبعد أن كان العرب الفاتحون هم الجنس السائد المتحكم في تصارييف الأمور ، أصبح للموالى صوت أخذ يقوى شيئاً فشيئاً منذ وقت مبكر في القرن الأول الهجري ، حيث كانت تتم عملية الاختلاط والمزج بين العرب والأجناس المغلوبة ، فنجد الموالى يشتركون لأول مرة في ميدان الخلافات السياسية - التي كانت نارها تشب في الجماعة الإسلامية الجديدة من حين لآخر - وذلك في حرب الحرة عام ٦٣ هـ حيث انتصروا للحزب الزبيرى ضد الدولة الأموية الحاكمة . ونجد شاعرهم « أبا حرة » يتكلم باسمهم في المدينة ويقول :

أَبْلَغُ أُمِّيَّةٍ عَنِّي إِنْ عَرَضْتَ لَهَا وَابْنَ الزُّبَيْرِ وَأَبْلَغُ ذَلِكَ الْعَرَبَا
أَنَّ الْمَوَالِيَ أَضْحَتْ وَخَى عَائِبَةٌ عَلَى الْخَلِيفَةِ تَشْكُو الْجُوعَ وَالْحَرَبَا

تطور المجتمع الإسلامى إذن تطوراً كبيراً منذ ظهور الإسلام وبدء عصر الفتوحات ، فقد تحول من الصحراء إلى الحضراء ، ومن القبيلة إلى المدينة ، فعرف الاستقرار وتدفقت عليه الثروة . والحقيقة إن حركة الفتوح لم تهدأ طوال القرن الأول . ففي عهد معاوية كان الفرس مربيصين بالعرب الدوائر فيما وراء المدائن وجلولاء في منطقة الجبال وما وراءها ، وفي منطقة فارس . وظل الأمر كذلك حتى استتب أمر العراق للحجاج فوجه الجيوش إلى هذه المناطق . وقد شملت الفتوحات الإسلامية في العصر الأموى ثلاث مناطق كبرى هي : المناطق الفارسية الصرفة ، والمناطق

الفارسية التركية فيما وراء النهر ، والمناطق الهندية في السند . وقد نتجت عن فتوحات هذه المناطق المتنوعة آثار كبرى في حياة الجماعة الإسلامية كما يقول شكري فيصل (١) .

والواقع إن حياة الجماعة الإسلامية على اختلاف مناحيها كانت تشكل وتتحدد في خلال القرن الأول الهجري . فقد نشأت في خلاله طبقة جديدة مولدة أو خالصة العروبة ولكنها جديدة أيضا في طرائق تفكيرها وفي حياتها الاجتماعية ، وفي منابع ثروتها الاقتصادية ، وفي ثقافتها . وهذه الطبقة كانت بعيدة عن الصحراء ومثلها وما تفرضه على أبنائها من طرق التفكير والنظر . وكان العامل السياسي أهون العوامل شأنًا — بالنسبة للعوامل الأخرى — في إحداث تطور الجماعة الإسلامية في القرن الأول وما تلاه ، ولعل هذا ما دعا أحمد أمين إلى التساؤل : « لو قدر للدولة الأموية أن تستمر في الحكم ، هل كان يظهر على يديها من الحركات العلمية والإصلاحات الاجتماعية قريب مما ظهر على يد العباسيين ؟ » وقد ردّ على ذلك بالإيجاب طبقًا لسنة التطور ، ونخصوعًا للمؤثرات العنيفة التي كانت تعمل عملها في المجتمع الإسلامي منذ أمد بعيد كما ذكرنا (٢) . وأنا أوافق أحمد أمين على رده إلا أنني أتحفظ بعض الشيء لأن الانقلاب العباسي — كما سأذكر فيما بعد — لم يكن انقلابًا سياسيًا فحسب ، وإلا هان أمره ، ولكنه كان انقلابًا اجتماعيًا ثقافيًا من الدرجة الأولى .

تلك إذن هي أولية المؤثرات التي أخذت تحدد شكل الجماعة الإسلامية وظروفها المختلفة إبان القرن الأول ، آثرت أن أذكرها حتى لا تبدو المؤثرات في القرن الثاني — تلك التي سوف أتحدث عنها في هذا الباب — شيئًا جديدًا منفصلاً عن واقع الجماعة الإسلامية ، مع أنها في الواقع امتداد لعوامل التطور الطبيعي في المجتمع الإسلامي ، وإن كان ذلك الامتداد له لون خاص وطابع معين يميز القرن الثاني عن الأول ، مما كان له أثره في تطور الشعر واتجاهاته ، كما سأبين فيما بعد . وسوف أتحدث في فصول هذا الباب عن المؤثرات الفعالة في شعر القرن الثاني وهي تنحصر — فيما أرى — في النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية .

(١) حركة الفصح الإسلامي في القرن الأول : ١٤٧

(٢) ضحى الإسلام ١ ، ٢ ، ٣

الفصل الأول التأثير السيامي

المعارضة لسياسة الحكام لسبب أو لآخر جزء من طبيعة البشر في كل زمان ومكان . ومنذ عهد الرسول صلوات الله عليه ، بدأت روح المعارضة في صورة احتجاج فردى ينبثنا به الرواة ، ذلك أن رجلاً من تميم سأل الرسول الكريم العدل في تقسيم غنائم يوم حنين^(١) . ثم كانت وفاة الرسول فكادت تصير فتنة بين المهاجرين والأنصار ، وفتنة من نوع آخر بين بعض المسلمين الذين زعموا أن الرسول لم يميت وإنما رفعه الله إليه كما رفع عيسى^(٢) .

أما الصدع الخطير الذي حدث في حياة الجماعة الإسلامية وأثر تأثيراً عميقاً في تطور الأحداث فيها ، فكان مقتل عثمان ، لا لأنه مقتل خليفة رسول الله - فقد قتل عمر من قبله ولم يكن لمقتله هذا الأثر الخطير الذي أعقب مقتل عثمان - ولكن الثورة التي تحدثت عثمان وأطاحت به حطمت قنسية شخص الخليفة كما أنها كانت نقطة التحول من الحكومة الدينية إلى الملكية كما يقول خدابخش بحق^(٣) . والحقيقة التي لا مرأى فيها إن الثورة على عثمان كان ظاهرها أنها في سبيل الله ضد الخليفة ، ومن أجل الحق والعدل ضد فساد الحكم وظلمه ، ولكنها في باطنها كانت تتعلق بأسباب الدنيا لا الدين ، أي أنها كانت تتطلع إلى السلطان والسيطرة والحكم . وكان من نتائج الثورة على عثمان ظهور الأمويين في حزب قوى يطالب بالحكم تعويضاً عن دم عثمان ، أولقاء إسلامه الذي اضطر إليه بعد فتح مكة - كما لاحظ بعض الكتاب حتى إن « دوزي » يقول إن انتصار الأمويين في الحقيقة هو انتصار الجماعة التي كانت تضرر العداء للإسلام^(٤) . وإن كنا نرى أنه يغالي

(١) تاريخ الطبري ٣ : ١٨٠

(٢) الفرق بين الفرق : ١٤

(٣) مقدمة الحضارة الإسلامية لفون كيرمر : ٣٠

(٤) Literary History of Persia : ٢٢٤

في نظره إلى حد بعيد لأن عداة الأمويين للإسلام كان قد انتهى أمره منذ زمن طويل .

وحدث شقاق بين معاوية - زعيم هذا الحزب - وبين علي بن أبي طالب - خليفة رسول الله - أعقبه ظهور حزب جديد هو حزب الخوارج الثوري الذي لم ينشأ عن عصية للعروبة بل عن عصية للإسلام ، وكان هدفه تقرير الأمور العامة وفقاً لأوامر الله ونواهيه . ولهذا السبب لاحظ « قلهوزن » أن أغلب الخوارج كانوا من الموالي كما ظهر في جيش أبي مرجم من بني سعد تميم الذي حارب علياً عام ٣٨هـ (١) . ثم كان مقتل علي - أثراً من آثار فتنة عثمان - أعقبه أيضاً ظهور حزب الشيعة الذي وجد فيه أغلب الموالي أملاً جديداً يفتح لهم طريق السيادة ، أو على الأقل مساواة العرب فيها . كل هذه التغيرات والأحداث كانت من آثار فتنة عثمان .

وما إن خلع الحكم للأمويين - بعد التطاحن المرير الذي جابههم به العلويون - حتى وجدوا أن استقرار الحكم يحتاج إلى دهاء سياسي أكثر مما يحتاج إلى الورع وتقوى الله . ولهذا قربوا إليهم دهاة الحكم وأصحاب الجبروت فيه كزياد بن أبيه ، والحجاج وأمثالهما ، واستخدموا الشعر سلاحاً قوياً لنشر دعوة حزبهم وإظهار تأييده ونصرته ، ومهاجمة أعداء الدولة من الطامعين الانتهازين أو أصحاب الحقوق في الولاية والحكم ، فأثروا في الشعر العربي من هذه الناحية تأثيراً كبيراً إذ وجهوه ناحية الحزبية والنشاط السياسي ، فشبت ناره بعد أن خمدت زمناً غير قصير إبان حكم الخلفاء الراشدين .

وتبعاً لسياسة التحزب التي جرى عليها الأمويون أحيوا العصبية القبلية لإحياء شديداً ، فانتفضت في الشعر وفي نفوس الناس انتفاضات جديدة ، صدمت شعور المسلمين المخلصين الذين كان يدعوهم إيمانهم إلى نبذ هذه الدعوات الجاهلية والتآخي والتعاطف تحت لواء الإسلام . وكان من عناصر سياسة الأمويين استخدام العطاء سلاحاً للإرهاب وأداة للتقريب ، فحرموا منه فئة من الناس وأغدقوه أضعافاً مضاعفة على فئة أخرى ثمناً لضمايرهم وضماناً لصحتهم . وكان الحجاز - الموطن الأول لمعارضة الحكم الأموي - أوفر الأقطار الإسلامية نصيباً من أموال الأمويين ، ولهذا شاع فيه الغنى والترف مع ما يقترن بهما من مظاهر وأسباب ، كالغناء ، وشعر الغزل الرقيق ،

والفنون التي تدعو إليها البطالة واللهو . يقول طه حسين في ذلك : « وما هي إلا أن تنشأ في الحجاز نفسه في مكة والمدينة والطائف طبقة من هذه الأرستقراطية الفارغة التي لا تعمل شيئاً وإنما يعمل لها ما جلبت من الرقيق ، والتي تنفق وقتها في فنون اللهو والعبث والمجون ، ونشأ عن هذا بعد ذلك أن جلبت الحضارة جلباً إلى الحجاز وبلاد العرب ، فكان الترف والتبطل ، وكانت الفنون التي تنشأ من الترف والتبطل ، فكان الغناء والإيقاع والشعر الذي لا يصور جداً ولا نشاطاً وإنما يصور بطالة وفراغاً وتهالكاً من أجل ذلك على اللذة أو عكوفاً من أجل ذلك على النفس ^(١) » .

هذا إذن أثر من آثار استخدام الأمويين سلاح العطاء للترهيب والترغيب ، وقد صدق « شكري فيصل » حين جعل العطاء أحد عاملين اثنين خضع لهما المجتمع الإسلامي خضوعاً عجيباً . وكان — مع العامل الآخر — ذا أثر بالغ في فن السياسة وشيع القرابة وثورات الموالى ، وسيطرة الطبقة الحاكمة من قريش ، وخلاف ما بين العرب ، وما بين العرب والأعاجم ^(٢) .

وكان تقرير معاوية للمبدأ الوراثي نقلة خطيرة في حياة المسلمين الذين ألفوا البيعة والشورى والنظم الأولى في الإسلام ، وهم بعد قرييون منها ، ولهذا أحسوا — وخاصة في مكة والمدينة حيث كانوا يتمسكون بالأحاديث والسنن النبوية الأولى — أن الأمويين نقلوا الخلافة إلى حكم زمني متأثر بأسباب دنيوية ، مطبوع بالعظمة وحب الذات بدلاً من أن يحتفظوا بتقوى النبي وبساطته الأولى ^(٣) .

ولم تلبث سياسة الأمويين أن أغضبت طوائف كثيرة من العرب والموالى على السواء ، وكان لشخصية يزيد بن معاوية أثر كبير في شيوع هذا السخط بين المسلمين ، فقد وصفه وفد من بعض أهل المدينة بأنه « رجل ليس له دين ، يشرب الخمر ، ويعزف بالطناير ، ويضرب عنده القيان ، ويلعب بالكلاب ، ويسامر الخراب والفتيان » ^(٤) . وقد هجا الشاعر ابن عرادة يزيد بن معاوية بمثل هذا حين قال :

(١) الفتنة الكبرى : ١٠٤

(٢) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول : ٥٠

(٣) انظر : الخلافة لتوماس آرتولد : ١٠

(٤) تاريخ الطبري ٧ : ٤ (ومع ذلك ينبغي أن نحتار في مثل هذا الاتهام بسبب الحصوة

السياسة التي كانت بين أهل الحجاز والأمويين عامة)

أَبْنَى أُمِّيَّةَ إِنَّ آخِرَ مُلْكِكُمْ جَسَدٌ بِخَوَارِينِ ثُمَّ مُقِيمٌ
طَرَقَتْ مَنِيَّتُهُ وَعِنْدَ وَسَادِهِ كُوبٌ وَزِقٌ رَاعِفٌ مَرثُومٌ
وَمُرْنَةٌ تَبْكِي عَلَى نَشْوَانِهِ بِالصَّنَجِ تَقَعْدُ تَارَةً وَتَقُومُ^(١)

وربما كان الحجاز يغلي بالفتنة في هذه الآونة بسبب ذلك الاستهتار بالدين إلى جانب إحساسه بزوال سيطرته على الحكم ، وصيرورته كما مهملا في ميزان السياسة ، مع أنه صاحب الحق الشرعي في الخلافة ، وكان يشعر أن الأمويين مفسدون ومغتصبون لها ، ولهذا كانت وقعة الحرة عام ٦٣ هـ تنفيساً عن هذه المعاني أو بعضها حتى إننا نجد ابن الفسيل ينشد في أثناء قتاله جيش يزيد :

بُعْدًا لِمَنْ رَامَ الْفَسَادَ وَطَغَى وَجَانِبَ الْحَقِّ وَآيَاتِ الْهُدَى
لَا يُبْعِدُ الرَّحْمَنُ إِلَّا مَنْ عَصَى^(٢)

وحدثت في عهد يزيد أيضاً حادثتان كان لهما أثر عميق في نفوس المسلمين جميعاً كما كان لهما نفس الأثر في التطور السياسي الذي حدث للجماعة الإسلامية فيما بعد . أما الحادثة الأولى فكانت قذف جيش يزيد الكعبة بالمجانيق وحرقها بالنار . وكان ذلك شيئاً كبيراً بالنسبة لعامة المسلمين حتى إننا نجد رجلاً كالحسن البصري لا يذكر سوءاً للأمويين إلا اعتداءهم على الكعبة . فقد روى الطبري أن رجلاً كان يحادث الحسن البصري فقال له : « لكأنك يا أبا سعيد راض عن أهل الشام ! فقال : أنا راض عن أهل الشام ؟ قبحهم الله وبرحهم ، أليس هم الذين أحلوا حرم رسول الله يقتلون أهله ثلاثة أيام وثلاث ليال ، قد أباحوهم لأتباعهم وأقباطهم ، يحملون الخرائر ذوات الدين ، لا يتناهون عن انتهاك حرمة . ثم خرجوا إلى بيت الله الحرام فهلموا الكعبة وأوقدوا النيران بين أحجارها وأستارها ، عليهم لعنة الله وسوء الدار^(٣) » .

هذا مع أن الحسن البصري كان يشبط الناس عن الاشتراك في الثورة ضد

(١) تاريخ الطبري ٧ : ٤٣

(٢) المصدر نفسه ٧ : ١٢

(٣) المصدر نفسه ٨ : ١٥٠

يزيد بن عبد الملك مخالفاً في هذا مشاعر الناس في ذلك الوقت^(١) .

وأما الحادثة الثانية — وهي أبعد أثراً وأخطر شأناً — فكانت مقتل الحسين ابن علي . والذي لا شك فيه أن مقتل الحسين كان مأساة مروعة بالنسبة للمسلمين في ذلك العهد ، على اختلاف طوائفهم ، وليس كذلك بالنسبة لشيعة علي فحسب . فالحسين كان حفيد الرسول صلوات الله عليه ، وقتله على هذه الصورة البشعة مما يثير الحمية الدينية والشعور الراسخ في نفوس المؤمنين . وقد أحس يزيد بن معاوية نفسه أثر قتله الحسين فغضب على قاتله « عبيد الله بن زياد » قائلاً : « . . . بغضني بقتله إلى المسلمين ، وزرع لي في قلوبهم العداوة فبغضني البر والفاجر بما استعظم الناس من قتلي حسينا^(٢) » .

وكان أثر هذه الحادثة على الحزب الشيعي أن تعاظم أمره وازداد خطره ، وانضوى تحت لوائه ألوف كانوا يتخذون موقف الحياد بين الأحزاب السياسية المتطاحنة . وكان أكثر المنضمين إليه الموالى الذين كانوا ييغون السيادة عن طريق هذا الحزب السياسي المقترن بشعور ديني عملي يوافق أهواءهم وميولهم ، والذين كانوا يلاقون من الدولة الأموية عتياً واضطهاداً يقوى على الأيام ، ولا يستطيعون له دفعاً مهما اصطنعوا من وسائل وأسباب . والحقيقة إن السخط على بني أمية كان عاماً شاملاً — كما سبق أن ذكرت — بفعل ما تقدم من أسباب ؛ وقد اتخذ هذا السخط أشكالاً عنيفة من جانب العرب وعامة المسلمين . أما الموالى فكان لهم مع بني أمية شأن كبير طوال مدة حكمهم . فعلى الرغم من انتقال مركز الخلافة إلى دمشق وتغير بعض مظاهر الحكم الإسلامي بتأثير الاتصال بحضارة أجنبية ، نجد أن الأمويين في نظرهم إلى الموالى قد ارتدوا إلى العvisية العربية الجاهلية ، فأظهروا اعتزازاً كبيراً بعرقهم العربي ، واعتبروا أنفسهم طبقة سامية مسيطرة تدين الشعوب المغلوبة على أمرها ، وبهذه السياسة تقضوا أساساً في الإسلام هو المساواة التامة بين معتنقيه . والواقع إن موقف الأمويين من الموالى طوال مدة حكمهم كان أساسه ما ذكرنا ،

(١) ناقش هذه القضية وأسبابها « قلهوزن » في كتابه تاريخ الدولة العربية : ٢٠٥، ٢٠٦ كما ناقشها أيضاً المترجم محمد أبو ريذة في هامش ص ٢٠٦ .

(٢) تاريخ الطبري ٧ : ١٩

وهو أيضا ما أجمع على ذكره المؤرخون القدماء والكتاب المحدثون ، إلا أن أحد هؤلاء الكتاب زعم أن هذه الفكرة مردودة وأنها لا تستند إلى تاريخ ، وكان دليله على ما ذكر أن أغلب الأئمة في العصر الأموي كانوا من الموالى ^(١) . وهذا الدليل لا يناقض الفكرة قط فاستخدام الأمويين لأئمة من الموالى ، أو استعانتهم بالدهاقين في تدبير مور الدولة - كما ورد في حديث لعبيد الله بن زياد من أن الدهاقين أبصر بالحبابة وأوفى بالأمانة وأهون في المطالبة ^(٢) . لا يعنى أنهم كانوا يساوونهم بالعرب أو ينظرون إليهم نظرة إكبار وإجلال . ومع ذلك ينبغى التأكيد أن موقف الأمويين من الموالى لم يكن فى سنة التطور وطبيعة الأشياء أمراً شاذاً غريباً . بل هو على العكس من ذلك كان ضرورة تحتمها الظروف والملازمات التى كانت قائمة وقتذاك . فالأمويون من الجنس العربى الفاتح ، وإليهم آل الحكم وتدير الأمر . وقربهم من عهد الفتوح لم ينسهم أنهم عرب وأنهم الجنس الفاتح المنتصر ، وأن الموالى مسترقون لهم وأنهم أجناس مغلوبة على أمرها . فن السياسة إذن كبح جماح هذه الأجناس وتذكيرهم دائماً بالسيطرة العربية حتى يتطامنوا ويخضعوا لها ، ولا تحدثهم نفوسهم بالخروج عليها . وكانت هذه السياسة تخف حدتها شيئاً فشيئاً كلما سارت عملية المزج والتوليد بين العرب والأجناس المختلفة سيرها الطبيعى فى خلال القرن الأول وقسم كبير من القرن الثانى حيث بدأ يعلى الحكم خلفاء أمهاتهم أمهات أولاد. وأعتقد أن أول هؤلاء الخلفاء هو يزيد بن الوليد الذى جاء إلى الحكم فى أعقاب الربع الأول من القرن الثانى (عام ١٢٦ هـ) ^(٣) فكان من غير المعقول أن تكون سياسة مثل هؤلاء الخلفاء عنيفة مع الموالى والأعاجم بصفة عامة ، ونحوولهم فيهم . هذه ناحية ، والناحية الأخرى التى تتصل بموقف الأمويين من الموالى ناحية اقتصادية وهى أن الأمويين قد أثقلوا كاهل الموالى بالضرائب المختلفة ، حتى إنهم - فى بعض الأحيان - لم يرفعوا الجزية عن أسلم منهم . والسبب فى هذا راجع

(١) تاريخ الحضارة العربية لعمر أبى النصر : ٣٠٥

(٢) تاريخ الطبرى ٧ : ٢٩

(٣) انظر : تاريخ الطبرى ٩ : ٢٦ وأمه اسمها شاه آفرید بنت فیروز بن یزدجرد ، وكان

یزید یفتخر بنسبه هذا قائلا :

أنا ابن كسرى وأبى مروان وقیصر جدى وحدى خاقان

— في رأيي إلى أساس مالي صرف ، لا أثر فيه للاضطهاد بسبب الجنس أو ما أشبهه .
ذلك أن مالية الدولة قد ارتكزت بصورة خطيرة إبان العصر الأموي على ما يجي من
الجزية ، فلما تناقص دخل هذا المورد — بسبب دخول كثير من الأعاجم في
الإسلام — لجأ الأمويون إلى سياستهم التي أشرت إليها آنفا ، حتى لا تهبط
مالية الدولة بدرجة خطيرة في الوقت الذي تحتاج فيه إلى كثير من المال للإتفاق
منه على الحروب المستمرة التي كانت تخوضها ضد أعدائها في الداخل والخارج
على السواء .

ونحن وإن كنا نبرر موقف الأمويين الآن في ميزان النقد التاريخي ، إلا أن
الموالي آنذاك لم تكن تعنيهم مثل هذه المبررات . وكل ما كانوا يشعرون به أنهم
فئة مضطهدة مظلومة ، وأن الأمويين هم مضطهدوهم وظالموهم ، ولذلك توجهوا
بكراهيتهم نحوهم ، وحاولوا — منذ وقت مبكر — الاشتراك في الثورات والقتل
والفتن المسلحة التي قامت في وجه الأمويين . فكان اشتراكهم في وقعة الحرة
— كما رأينا — وكان انضمامهم إلى ثورات الشيعة وانتفاضاتها . وحين أطلت العصيات
العربية القبلية القديمة برأسها في حوادث اضطراب أمر الخلافة عقب وفاة يزيد
ابن معاوية عام ٦٤ هـ نجد أن الموالى من الفرس قد استغلوا هذه الحوادث استغلالا
واسعاً للتفرقة بين القبائل العربية فيما يبدو . ولم يبخل بعض هؤلاء الموالى على القبائل
بمعونتهم الكاملة ، كما فعل « ماه أفريدون » مع بني تميم في قتالهم الأزدي . وكان على
رأس أربعمائة من الموالى أبلوا بلاء حسناً في هذا القتال^(١) ومع أن هؤلاء الموالى كانوا
من الأساورة الذين انضموا إلى تميم منذ زمان طويل^(٢) ، إلا أن اشتراكهم في القتال
على هذه الصورة يجعلنا نشك في وجود أهداف بعيدة لهم غير نصرة بني تميم .

وكان في حزب الخوارج أيضا عدد كبير من الموالى الذين كانوا ينشدون الثورة
على بني أمية من أي سبيل . وينبئنا الطبري أن الذي قتل مسعود بن عمرو « علج

(١) تاريخ الطبري ٧ : ٢٧

(٢) الأساورة فرسان من الأعاجم كانوا في خدمة ملوك الفرس ، وقد عقدوا معاهدة مع بعض
قواد عمر بن الخطاب دخلوا بمقتضاها في الإسلام وخدمة العرب وأن تترك لهم الحرية في اختيار القبيلة
التي يؤثرونها وأن يقاتلوا معها الأعاجم (انظر : دائرة المعارف الإسلامية) .

يقال له مسلم من أهل فارس دخل البصرة فأسلم ثم دخل في الحوارج^(١) ، كما ينبئنا أن الذي قتل أحد قواد جيش مروان في أثناء ثورة ابن الزبير مولى فارسي أيضاً اسمه « يزيد بن سياه الأسواري »^(٢) .

وعقب مقتل الحسين تحركت الشيعة بالكوفة ، وكانت هذه المدينة مثابة للمتطرفين المعاندين لبني أمية ، المغالين في التشيع لبني علي ، كما كان يوجد فيها عدد كبير من الفرس المبغضين للحكم الأموي . ويقول جورجى زيدان إن الكوفة كانت حية إلى نفوس المتشيعين لأنها كانت عاصمة علي بن أبي طالب أثناء خلافته^(٣) . وهكذا سمع لأول مرة في عام ٦٥ هـ تردد النداء القوي المؤثر « بالثارات الحسين ! » . والحقيقة إن استشهاد الحسين - كما يقول قلهوزن - افتتح عصراً جديداً لدى الشيعة إذ نظر إلى هذا الاستشهاد على أنه أهم من استشهاد علي بن أبي طالب نفسه لأنه لم يكن ابن بنت الرسول^(٤) .

وفي العام التالي شبت ثورة كبرى شيعية في ظاهرها ، ولكنها في الحقيقة ثورة موال على الحكم الأموي خاصة وعلى العرب ضمناً ، وأقصد بها ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي التي بدأت في الكوفة - مركز الشيعة - ثم انتشرت فيما حوّلها انتشاراً سريعاً بفضل تدفق الموال على صفوفها بدعوى استجابتهم لما أعلنه المختار أساساً لثورته وهي المطالبة بدم الحسين ، مع أنهم كانوا يضمرون في أنفسهم الرغبة الشديدة في القضاء على الحكم العربي الأموي قضاءً تاماً . وقد استغل المختار مشاعر الموال استغلالاً بارعاً ، ووعدهم بالمساواة التامة بينهم وبين العرب في كل شيء . بل نفذ هذا الوعد مما أحفظ العرب الذين كانوا يشتركون في ثورته . يحدثنا الطبرى أن القائم على حرس المختار كان مولى اسمه « كيسان أبو عمرة » وأنه قام ذات يوم على رأسه فرأى الأشراف يحدثونه ، ورآه قد أقبل بوجهه وحديثه عليهم ، فقال لأبي عمرة

(١) تاريخ الطبرى ٧: ٣١ (ويخطئ قلهوزن هذه الرواية - قائلاً استناداً إلى بعض المصادر - إن الأساورة بقيادة « ماه أفريديون » هم قتل مسعود ، والمقرئ الذي قصده من الروايتين على اختلافهما واحد على العموم) [انظر : تاريخ الدولة العبرية : ٣٩٢] .

(٢) المصدر نفسه ٧ : ٨٥ .

(٣) تاريخ التمدن الإسلامى ٢ : ١٧٩ .

(٤) الحوارج والشيعة : ١٨٨ .

بعض أصحابه من الموالى : أما ترى أبا إسحق قد أقبل على العرب ما ينظر إلينا ؟ فدعاه المختار فقال له : ما يقول لك أولئك الذين رأيتم يكلمونك ؟ فقال : . . شق عليهم - أصلحك الله - صرفك وجهك عنهم إلى العرب ، فقال له قل لهم : لا يشقن ذلك عليكم فأنتم منى وأنا منكم ، ثم سكنت طويلاً ثم قرأ (إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ) قال : فحدثني . . موسى بن عامر ، قال : ما هو إلا أن سمعها الموالى منه فقال بعضهم لبعض : أبشروا كأنكم والله به قد قتلهم ^(١).

أما نظرة العرب للموالى في هذه الفترة من القرن الأول فتتضح تماماً في أحاديث أولئك العرب الذين اشتركوا في ثورة المختار ، ولم يعجبهم تقريبه للموالى فكانوا يقولون مغيظين : « لقد أدنى موالينا فحملهم على الدواب وأعطاهم وأطعمهم فيثنا ^(٢) » وهذا النص - إن كان صحيحاً - يكذب من حاول إثبات حسن معاملة الأمويين للموالى ، فهاهم أولاء يحرمون عليهم ركوب الدواب أثناء القتال ، كما يحرمونهم الاشتراك في أخذ العطاء والنوى . وكان من نتيجة سياسة المختار القائمة على المساواة بين العرب والموالى أن انشق عليه كثير من هؤلاء العرب الناقمين على خطته ، فتسببوا في فشل ثورته . وقد أدرك المختار نفسه هذه الظروف الجديدة التي أحاطت به ، فأصبح يعتمد اعتماداً كلياً على الموالى ، كما نجد في حربه مع مصعب بن الزبير إذ كان ينادى قائلاً : « يا معشر الموالى انزلوا معي فقاتلوا » واغتم أعداؤه هذه الفرصة فكانوا يحرضون بقية العرب الذين معهم قائلين لهم : « علام تقتلون أنفسكم مع هذه العبدان » ^(٣).

وقد لاحظ قلهوزن من قبل هذه الصلة القوية بين ثورة المختار والموالى فقال إن العناية بالموالى كانت نقطة رئيسية في برنامج ثورة المختار إذ كانوا يؤلفون أكثر من نصف سكان الكوفة ، وفي أيديهم الحرف اليدوية والمهن والتجارة ، وكانت أغليبتهم من الفرس . وقد أيقظ المختار فيهم الأمل واجتذبهم إليه ^(٤). أما خداجنخش فيدعى عدم وجود هذه الصلة بين ثورة المختار والموالى ويقول إن الموالى لعبوا دوراً

(١) تاريخ الطبرى ٧ : ١٠٩ .

(٢) تاريخ الطبرى ٧ : ١١٦ .

(٣) المصدر نفسه ٧ : ١٤٨ .

(٤) الخوارج والشيعة : ٢١١ .

ثانويًا في هذه الثورة^(١). وما سلف به القول يكفي للرد على هذا الرأي .

والحقيقة إن صلة الموالى بالتشيع ظاهرة تثير الشك من الناحية السياسية . أما من ناحية العقيدة فعناصر الاتهام فيها واضحة وضوحًا تامًّا كما سنبين في حديثنا عن الشعوية وعن الزندقة . ويبدو لي أن سبب عداء الأمويين الشديد للشيعة إنما يرجع أيضًا إلى أن قسمًا كبيرًا منهم كانوا من الموالى . بهذا كان الأمويون يحسون أنهم بقضائهم على الشيعة سوف يتخلصون من أعدائهم في السياسة وأعدائهم في الجنس على السواء . وقد بلغ من عنف كراهية الأمويين للشيعة أننا نجد حتى الوليد بن يزيد - الذي صُوِّرَ لنا على أنه كان منصرفًا عن شئون السياسة والرعية إلى الخمر واللهو - يتخذ طريقة وحشية في القضاء على خصومه من الشيعة إذ يكتب إلى عامله يوسف بن عمر يقول : « إذا أتاك كتابي هذا فانظر عجل العراق فاحرقه ثم انسه في اليم نسفا » وهو يقصد بعجل العراق يحيى بن زيد بن علي . وقد صدع يوسف بالأمر فأنزله من جذعه وأحرقه بالنار ثم رضَّه فجعله في قوصرة ثم جعله في سفينة ثم ذراه في الفرات^(٢) .

وكأنما انتعشت آمال الموالى بعد اشتراكهم القوى في ثورة المختار وأحسوا بكيانهم وشخصيتهم ومدى ما يستطيعون القيام به ضد هؤلاء العرب الحاكين الذين ينظرون إليهم نظرة مهينة مخنقة ، فعملوا على ألا تدعهم فتنة أو ثورة دون أن يشركوا فيها اشتراكًا قويا عسى أن تنجح إحدى هذه الفتن والثورات فيقضى على الأمويين ويتم للموالى انتصارهم على أعدائهم المتعالمين . لهذا نجدهم يشتركون في ثورة ابن الأشعث ضد الحجاج ، ثم يخوضون الحرب ضد يزيد بن المهلب تحت لواء قائد لهم كان محبوبًا فيهم بعيد الصوت وهو « ثابت » . وتجمعوا مرة أخرى تحت قيادة حريث بن قطبة لمهاجمة المفضل بن المهلب ، وكان عددهم في هذه المرة ثلاثين ألفا^(٣) ، وما يلاحظ أن أعداد الموالى بدأت تزداد بصورة ظاهرة في هذه الثورات والفتن . كما بدأ يظهر لهم قواد ينظمون صفوفهم ويوجهونهم إلى أعدائهم . ونعلم من الطبرى

(١) مقدمة الحضارة الإسلامية لقون كريم : ٢٩

(٢) تاريخ الطبرى ٨ : ٢٠١

(٣) المصدر نفسه ٨ : ١٠ وما بعدها .

أن الذي قام بأمر الأعاجم بعد موت « ثابت » قائد آخر اسمه « طرخون »^(١). وقد قام الموالي بعد ذلك بحركة قوية تحت قيادة « الحارث بن سريج » لم يقلد لها النجاح شأن بقية الحركات التي سبقتها . وما يجدر ملاحظته أيضاً أن الموالي قد أقبلوا على حزبي الخوارج والشيعة إقبالا شديداً لأن هذين الحزبين جعلوا الموالي على قدم المساواة مع العرب ، إلا أن الشيعة قد صادفوا نجاحاً أكبر في هذه السياسة كما يقول فلهوزن^(٢). أما فان فلوتن فقد أدرك أن المرجحة لعبت دوراً هاماً في التوفيق بين المصالح المتعارضة بين العرب وغيرهم من المسلمين إذ ذهبوا للقول بأنه لا يحل للحكومة أن تعامل هؤلاء كما لو كانوا لا يزالون على كفرهم بعد أن أصبحوا مسلمين ، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم . وعلى هذا الأساس لم يكونوا يتخرجون من قتال أمة حكومة تقرر مثل هذه المظالم . ثم إن الحركة العكسية التي قامت في الولايات الشرقية من جراء اضطهاد بني أمية للموالي تطورت إلى حركة دينية ترمي إلى إسلام أوسع نطاقاً وأكثر عالمية وأقل حرجاً مما كان يفهمه الأمويون . ولم تخمد تلك الحركة بموت الحارث بن سريج — زعيم حركة الموالي الأخيرة التي أشرنا إليها — وإنما تطورت تطوراً جديداً بعد دخول عنصر جديد هو عنصر الشيعة^(٣).

ومنذ أواخر القرن الأول بدا واضحاً أن الخلافات القبلية التي أحيها الأمويون وزرعوها من جديد في تربة الحياة الإسلامية قد أخذت تتحول شيئاً فشيئاً لتصبح خلافاً واسع المدى عميق الهوة بين الشام والعراق . ولم يحاول خلفاء بني أمية أن يضيّقوا شقة هذا الخلاف قط . بل على العكس من ذلك أرثوا ناره وزادوه اشتعالاً وأخذوا ينظرون إلى الشام على أنه معقلهم الحصين ، وإلى العراق على أنه موطن العداء ومصدر الثورات والفتن . لهذا وجهوا إليه دهاة ولائهم ، وساروا في حكمه سيرة البطش والجبروت ، فأفادت هذه السياسة أعداءهم — وبخاصة الموالي والشيعة — فائدة محققة إذ جعلت نفوسهم مهيئة للثورة ، لا ينطقى أوارها أبداً . وجعلتهم يعبثون شعور الكراهية والإحساس بالظلم ضد الأمويين وحكمهم . ولا تار أهل العراق على

(١) تاريخ الطبري ٨ : ٥٠

(٢) تاريخ الدولة العرية : ٦٨

(٣) السيادة العرية والشيعة : ٦٤ وما بعدها

الحجاج بزعامة ابن الأشعث خرج عبد الملك بن مروان إلى الناص وقال : « إن أهل العراق طال عليهم عمري فاستعجلوا قلري ، اللهم سلط عليهم سيوف أهل الشام حتى يبلغوا رضاك ^(١) » . وما كانت سياسة القمع هذه إلا سبباً من الأسباب التي قربت أجل بني أمية ووجدت أهل العراق وخراسان - تلك المنطقة التي بدأت تلعب دوراً سياسياً خطيراً منذ أواخر القرن الأول - ضد الحكم الأموي . والحقيقة إن ثورة ابن الأشعث التي نشبت في العراق لم تكن ثورة دينية ولا ثورة موال كما وصفها قون كرىمر ، وكما وصفنا ثورة المختار من قبل ، ولكنها كانت - كما يقول فلهوزن بحق - محاولة من جانب أهل العراق لطرح نير أهل الشام من على كاهلهم ^(٢) .

ولما أعلن قتيبة بن مسلم خلع سليمان بن عبد الملك عام ٩٦ هـ خطب في أهل خراسان قائلاً . . . حتى متى يتبطح أهل الشام بأفئيتكم وظلال دياركم يا أهل خراسان ؟ انسبونى تجدونى عراقى الأم عراقى الأب عراقى المولد عراقى الهوى والرأى والدين ^(٣) . وهكذا بلغ الخلاف بين الشام والعراق حدّاً جعل العرب يتخلون لأول مرة عن نسبهم إلى قبيلتهم ، ويربطون أنفسهم بموطنهم الذي يعيشون فيه . بل لقد بلغ من أمر هذا الخلاف أن جعل الدين دينين : عراقياً وشامياً كما هو واضح في كلام قتيبة بن مسلم !

وهذا الصدع الخطير في حياة الجماعة الإسلامية والذي فرق بين أعظم قطرين إسلاميين في ذلك العصر كان له أثره الخطير - مع العوامل الأخرى التي ذكرتها - في تجمع سحب قائمة في سماء الدولة الأموية . فالعراق لم يكن وحده في الغليان والثورة ، ولكن خراسان كلها وما وراء النهر كانت كالمرآة تنعكس عليها كل انطباعات النفوس في العراق . ولهذا انتشرت دعوة الشيعة بين الخراسانيين انتشاراً قوياً هائلاً ، لأن التشيع أصبح في تلك الآونة يمثل وسيلة الخلاص من الحكم الأموي - ذلك الحكم العربى الأرستقراطى - ولأن الأمويين أنفسهم ساعدوا على نشره - كما يرى فلهوزن بحق - بسبب سياسة زياد بن أبيه والحجاج وغيرهما من أمراء الأمويين في العراق ، فقد أرادوا أن يصرفوا العناصر الخطرة عن الكوفة والبصرة فوجهوها

(١) تاريخ الطبرى ٨ : ١٠ .

(٢) تاريخ الدولة العربية : ٢٤٠ .

(٣) تاريخ الطبرى ٨ : ١٠٥ .

إلى خراسان لاستنفاد طاقتها في جهاد المشركين^(١) . وقد بلغ من تعلق الخراسانيين بالتشيع أنهم سموا كل صبيانهم الذين ولدوا في سنة ١٢٥ هـ التي قتل فيها يحيى ابن زيد بن علي باسمه^(٢) . وكانت سياسة الأمويين المالية في خراسان من الأسباب المباشرة التي أدت إلى تجمع نذر الثورة في خراسان على الحكم الأموي ، إذ أنها تراوحت بين اللين والشدّة حسبما كانت تمليه سياسة الولاة والخلفاء . وسياسة اللين بعد الشدّة تملك النفوس وتحوز رضاها ، أما سياسة الشدّة بعد اللين فهي بمثابة دعوة للثورة والخروج عن الطاعة . وهذا ما حدث بالنسبة لخراسان ، فبعد أن قاست الولايات في تأدية ما عليها من خرائب مختلفة وجزية حتى على الذين أسلموا ، جاء عمر بن عبد العزيز وحاول تسوية الخراسانيين المسلمين بالعرب وإسقاط الجزية عنهم ، ولكن ما لبث خلفه أن تجاوز هذه السياسة مما جعل النفوس في خراسان تغلي بالثورة . وقد جاء في طبقات ابن سعد أن جبابة الخراج في بلاد فارس اعتادوا تقديم المحاصيل قبل زمن الحصاد وإرغام المزارعين على النزول لهم عنها بشمن أقل من الثمن الذي يتبايع به الناس . وانضاف إلى هذه العوامل كلها التي أسرعت بسقوط الدولة الأموية وقوع الانقسام والفرقة بين أفراد البيت الأموي نفسه ، ووصل هذا الانقسام إلى حد قتل الخلفاء كما حدث للوليد بن يزيد . والحقيقة إن مقتل الوليد كان — كما لاحظ قلهوزن — بمثابة العلامة التي آذنت بسقوط أسرة بني أمية^(٣) . فقد بدا الضحك والانهيار واضحاً منذ تلك اللحظة في كيان الحكم الأموي الذي كان الفساد قد تطرق إليه بفعل ما ذكرت من عوامل سياسية — وعوامل أخرى سنذكرها في الفصول التالية — كما كان قد تطرق إلى شخصيات الخلفاء أنفسهم إذ أغرقوا في اللهو وملذات الحياة ، فلم يعودوا يباشرون مصالح الإسلام بأيديهم منغمسة في الدنيا مجازاً — كما وصفهم مجولد زهير^(٤) — ، ولكن حقيقة واقعة كان لها دلائل في أواخر العصر الأموي خاصة حتى إن بني هاشم وبني الوليد قد رموا الوليد ابن يزيد بالكفر وغشيان أمهات أولاد أبيه^(٥) .

(١) تاريخ الدولة العربية : ٤٧٣ .

(٢) مروج الذهب : ٣٠٦ .

(٣) تاريخ الدولة العربية : ٣٥٦ .

(٤) مذاهب التفسير الإسلامي : ٢٨٩ .

(٥) تاريخ الطبري ٩ : ٣ .

وبينما كان الأمويون يصارعون العوامل السياسية المختلفة التي كانت تشتجر طوال القرن الأول وفي أوائل القرن الثاني ، وبينما كانوا يغالبون الأحزاب السياسية التي كثرت كثرة هائلة واختلفت نزعاتها ومذاهبها إلا على العداء والكيد للأمويين ، في هذه الأثناء كانت الدعوة العباسية تأخذ سبيلها في دعة ويسر ، فالطبري ينبئنا أن الدعوة بدأت عام ١٠٠ هـ حين وجه محمد بن علي بن عبد الله بن عباس من أرض الشراة ميسرة إلى العراق ووجه محمد بن خنيس وأبا عكرمة السراج وحيان العطار إلى خراسان ، وعليها يومئذ الجراح بن عبد الله الحكيم من قبل عمر بن عبد العزيز ، وأمرهم بالدعاء إليه وإلى أهل بيته (١) .

والذي نلاحظه لأول وهلة أن العباسيين كانت لهم سياسة مرسومة وخطة موضوعة بعناية ، تركز على أساس من واقع الحالة السياسية التي شرحنا أمرها في الصفحات التي سلفت . كما تركز على دراسة دقيقة للتنظيم الاجتماعي الذي كان سائداً في هذا العصر ، وعلى دخائل نفوس الناس ومشاعرهم الحقيقية . ويمكننا أن نجمل أسس السياسة التي اتبعوها فيما يلي :

أولاً : بدأوا دعوتهم منذ وقت بعيد عن طريق الدعاة والنقباء الذين انبثوا بين الناس يثرون بهذه الدعوة الجديدة ويصورونها للناس تصويراً دينياً أخاذاً في حين أنها كانت دعوة سياسية لا شك فيها . ولكن هذا الطابع الديني ظل مقترناً بها طوال حكم العباسيين كما ستمثل من اتجاهات الشعر السياسي فيما بعد . وبدء هذه الدعوة في وقت مبكر كان من الأسباب الهامة في نجاحها ، لأن مثل هذه الدعوات تستغرق وقتاً طويلاً حتى تتسرب إلى نفوس الناس وعقولهم ، وخصوصاً في هذا الوقت الذي كانت تسيطر فيه المذاهب السياسية والدينية المختلفة .

ثانياً : لما كان المذهب الشيعي هو السائد في العراق وخراسان وخاصة بين الموالي ، عمل العباسيون على توحيد جهودهم مع الشيعة في الدعوة حتى بدت الدعوتان في أول الأمر شيئاً واحداً ، وبذلك كسبت الدعوة العباسية جميع أنصار الشيعة . فلما انفصلت الدعوتان بقي من هؤلاء الأنصار عدد كبير يؤمنون بالدعوة العباسية فحسب . وقد عثر عبد العزيز الدوري على مخطوط قديم اسمه « أخبار أبي العباس » .

وولده « موضح فيه أن أصل الحزب العباسي حنفى - نسبة إلى محمد بن الحنفية .
ويقول إن تشيع العباسية أصله من قبل محمد بن الحنفية ، وإلى ذلك دعا أبو مسلم ،
ثم أثبتت الإمامة بعد ذلك للعباس بن عبد المطلب عم النبي (١) .

وتفصيل ذلك أن أبا هاشم بن محمد بن الحنفية أوصى بالإمامة من بعده إلى
علي بن عبد الله بن العباس ، وأن علياً أوصى إلى ابنه محمد ، وأن محمداً أوصى إلى
ابنه إبراهيم الإمام وأن إبراهيم الإمام أوصى إلى أخيه أبي العباس السفاح ، وهذه
الطائفة من الشيعة التي تدعى بإمامة محمد بن الحنفية والتي تحولت في ولائها إلى
الحزب العباسي هي الكيسانية .

ثالثاً : نظراً لهذا الارتباط بين الدعوة العباسية والمذهب الشيعي السائد بين الموالى
اهتم العباسيون اهتماماً بالغاً بتوجيه دعوتهم إلى الموالى واختاروا أغلب نقبائهم منهم .
وكانت الأمنية الجملية التي يمتنى بها الموالى هي المساواة ، ولهذا أخذوا ينضمون إلى جيش
أبي مسلم بأعداد كبيرة متزايدة وخاصة أولئك الدهماء من الفرس الذين وجدوا في
الدعوة العباسية الخلاص من الحكم الأموي البغيض أو هكذا زين لهم أبو مسلم ،
وكان بشخصيته القوية وتأثيره النفاذ في الجماهير أملاً كبيراً وملاذاً حصيناً وهادياً
لا يشك الناس في صدق ما يقوله أو يؤمن به . وكان أبو مسلم يقول للعبيد مشجعاً :
« وأما عبد أئانا راغباً في أمرنا قبلناه وكان له ما لنا وعليه ما علينا » . ثم عين داعياً
خاصاً للعبيد ، فأخذوا يقبلون عليه (٢) . ولكن هل كان معنى توجه الدعوة العباسية
ناحية الموالى أنها كانت معادية للعرب أو على الأقل لا تهتم برأيهم وما يعتقدون ؟
هذا ما صوره لنا المؤرخون فقد ذكر الطبرى أن إبراهيم بن محمد حين وجه أبا مسلم
إلى خراسان بعث إليه برسالة يقول فيها : « وانظر هذا الخي من مضر فإنهم العدو القريب
الدار ، فاقتل من شككت في أمره ، ومن كان في أمره شبهة ، ومن وقع في نفسك
منه شيء ، وإن استطعت أن لا تدع بخراسان لساناً عربياً فافعل . فأما غلام بلغ
خمسة أشبار تهمة فاقتله (٣) » والواقع إننا نشك في أمر هذه الرسالة - وننتفى في
ذلك مع عبد العزيز الدوري - إذ لا يعقل أن تعادى الدعوة العباسية العرب عداء

(١) ضوه جديد على الدعوة العباسية مقال بمجلة كلية الآداب والعلوم . بغداد - ١٩٥٧ : ٦٤ .

(٢) مجلة كلية الآداب والعلوم - بغداد ١٩٥٧ : ٧٩ .

(٣) تاريخ الطبرى ٩ : ٧٦ .

شديداً إلى حد قتلهم واستئصال شأفتهم ، في مقابل دعوة الموالى وضمان استجابتهم . وقد ذكر الدورى أن المخطوط الذى أشرت إليه من قبل يلمح إلى أن هذه الرسالة من أصل أموى . وقد وردت في هذا المخطوط رسالة من إبراهيم الإمام إلى أبي مسلم يأمره فيها « بالتزول إلى اليمن وتآلف ربيعة . . . وأن يجمع إليه من العجم ويحتضنهم ^(١) وهذا نص مقبول وأكثر منطقاً من النص الذى ذكره الطبرى وتابعه فيه الباحثون .

وابعاً : أمر العباسيون أبا مسلم بالعمل على التفرقة بين القبائل العربية حتى يشغل العرب عن تجمع الموالى والرقيق من الفرس وغيرهم ^(٢) . وقد نجح أبو مسلم في ذلك نجاحاً كبيراً فشغل العرب عما يحيط بهم حتى أفلت الأمر من بين أيديهم وصار إدراكهم للموقف بعد فوات الأوان . وقد أوضح العرب انزعاجهم الشديد لحركة الموالى والرقيق هذه في شعر كتبه نصر بن سيار يستمد يزيد بن عمر بن هبيرة على أبي مسلم فيقول :

أَبْلَغُ يَزِيدَ وَخَيْرُ الْقَوْلِ أَصْدَقُهُ	وَقَدْ تَبَيَّنْتُ أَلَا خَيْرَ فِي الْكَذِبِ
أَنَّ خُرَاسَانَ أَرْضٌ قَدْ رَأَيْتُ بِهَا	بَيْضاً لَوْ أَفْرَخَ قَدْ حَدَّثْتُ بِالْعَجَبِ
فَرَاخٌ عَامِينَ إِلَّا أَنَّهَا كَبُرَتْ	لَمَّا يَطْرُنَ وَقَدْ سُرِبَلْنَ بِالزُّغَبِ
فَإِنْ يَطْرُنَ وَلَمْ يُخْتَلْ لَهُنَّ بِهَا	يُلْهِيَنَّ نِيرَانَ حَرْبٍ أَيُّمَا لَهَبٍ ^(٣)

ثم خاطب نصر العرب من نزارية وبمانية وحزهم هذا العدو الداخلى عليهم بينا هم منصرفون إلى خلافاتهم في قوله :

مَا بِالْكُمْ تُلْقِحُونَ الْحَرْبَ بَيْنَكُمْ	كَأَنَّ أَهْلَ الْحِجَابِ عَنْ رَأْيِكُمْ عَزُبُ
وَتَتْرَكُونَ عَدُوًّا قَدْ أَظْلَمَ لَكُمْ	مِمَّا تَأَشَّبَ لَا دِينَ وَلَا حَمَبُ
قَدْ مَأْ يَدِينُونَ دِيناً مَا سَمِعْتُ بِهِ	عَنِ الرَّسُولِ وَلَمْ تَنْزِلْ بِهِ الْكُتُبُ
فَمَنْ يَكُنْ سَائِلاً عَنْ أَهْلِ دِينِهِمْ	فَإِنَّ دِينَهُمْ أَنْ تُقْتَلَ الْعَرَبُ ^(٤)

(١) مجلة كلية الآداب والعلوم - بغداد ١٩٥٧ : ٧٨ .

(٢) انظر : تاريخ الطبرى ٩ : ٩٨ .

(٣) تاريخ الطبرى ٩ : ٩٨ . (٤) العقد القربى ٢ : ٢٥٣ .

وقد ظهر انزعاج العرب أيضا في تلك الرسالة التي بعث بها عبد الحميد الكاتب على لسان مروان الجعدي - آخر خلفاء بني أمية - وقد وجهها إلى فرق العرب حين فاض المعجم من خراسان بشعار السواد . وأهم ما جاء فيها تلك الصرخة التي ذهبت أذراج الرياح : « فلا تمكنوا ناصية الدولة العربية من يد الفئة العجمية »^(١) .

خامساً : نجح العباسيون في اختيار مكان دعوتهم . فقد بدأوها في الكوفة حيث كثرة من الموالي المتشيعين الساخطين على بني أمية ، وحيث مركز السبئية وهي الفرقة الغالية من الشيعة . ولما تبين العباسيون أن الميول العلوية في الكوفة قوية جارفة ، وأن الروح القبلية فيها والعصبية العربية ما زالتا متمكنتين منها ، نقلوا مركز حركتهم إلى خراسان ، وهناك « صدور صالحة » . لم تنقسمها الأهواء ولم تتوزعها النحل ولم تشغلها ديانة ولم يقدح فيها فساد ، ليست لهم اليوم همم العرب ولا فيهم كتحارب الأتباع للسادات ، وكمحالف القبائل وعصبية العشائر . وما يزالون يدانون ويمتهنون ويظلمون ويكظمون ويتمنون الفرج ويؤملون^(٢) . وفي خراسان لم يقتصر الداخلون في الدعوة العباسية على الموالي المتشيعين ، ولكن دخل فيها جمهور الأتباع من الأعاجم ، فكان قسم كبير من جيش أبي مسلم يتكون من الفلاحين الفرس^(٣) ، والقسم الآخر يتكون من الكفّية وهم الذين كانوا يأخذون أرزاقهم من القمح بالكفة (الحفنة) أو أنهم بايعوا على ألا يأخذوا مالا ، وأن تؤخذ أهوالهم إن احتج إليها ، يبتغون الجنة مقابل هذا الكف^(٤) .

وبهذه السياسة الدقيقة الحكيمة نجح العباسيون في دعوتهم واستطاع جيش أبي مسلم - وهو على ما وصفناه - القضاء على قوة الأمويين العربية في موقعة الزاب ، تلك الموقعة التي وصفها « هوار » بحق أنها كانت ثأراً لمعركة القادسية التي انهارت بعدها إمبراطورية الفرس^(٥) .

وعلى أثر قيام الدولة العباسية شعر الموالي والأعاجم - وبخاصة الفرس - بعظم الدور الذي لعبوه في إقامة هذه الدولة ، وأحسوا بكيانهم وشخصيتهم وقوتهم إذا

(١) رسائل البلغاء : ٢٢١ . (٢) تاريخ الطبري ٩ : ٧٦ .

(٣) ١ : ٢٨٣ : Histoire Des Arabes (٤) اليادة العربية والشيعة : ١٢٧

(٥) ١ : ٢٨٧ : Histoire Des Arabes

ما تجمعوا في وجه العرب . وهنا حدث تغير ضخم في ميزان القوى السياسية التي كانت تعمل عملها في القرن الثاني ، ذلك أن الموالى لم يعودوا كمًّا مهملاً في الحياة السياسية ، ولم يصبحوا مضطرين إلى اصطناع هذا الحزب أو ذاك للتعبير عن رأيهم بل إنهم شعروا بكيانهم كحزب قوى يمكننا أن نطلق عليه « حزب الموالى » قام إلى جوار الحزب العلوى والعباسى وغيرهما من الأحزاب السياسية التي وجدت في ذلك العصر . ودليلنا على قيام هذا الحزب تلك الثورات المتتالية التي قام بها الموالى أنفسهم ، بعد أن كانوا من قبل يشاركون في الثورات ضد الدولة فحسب . وكان من أثر قيام هذا الحزب السياسى ظهور حركة الشعوبية التي يتفاخر أصحابها بأصلهم العجمى ويدلون بأبجادهم على العرب . ولم تكن هذه الحركة في حقيقتها غير برنامج الحزب الذى دللنا على وجوده . وقد تطور هذا البرنامج ، فبعد أن كان أساسه المطالبة بالتسوية بين العجم والعرب ، أصبح تمجيذا للعجم وحضارتهم واحتقاراً للعرب وما كان في حياتهم القديمة من بداءة وسذاجة .

وفى رأى أن هذا الحزب نجح في حياته السياسية إلى حد كبير ، لا بما بلغه في التاريخ الإسلامى من نفوذ قوى ، ولكن بظهور دويلات فارسية قوية كالسامانيين والبويهيين بعد ذلك .

وكان نجاح الموالى في إقامة الدولة العباسية هو الحافز القوى الذى أوجد هذا الحزب المتكامل العناصر ، والذى لم يكن يجرؤ على الظهور إبان الحكم الأموى . والحقيقة إن العباسيين قد حققوا للموالى كثيراً مما كانوا يتوقون إليه ، فقد أصبحت سياسة الحكم لا تفرق بين العرب والفرس في خدمة الحكومة ، وأصبحت الفرص متكافئة أمام الجميع في الجيش والإدارة على السواء . وأسندت بالفعل إلى الموالى عدة مناصب هامة في قصر الخليفة وفي الجيش وفي إمارة الولايات الإسلامية .

ولكن هذا التطور الكبير في الحياة السياسية بالنسبة للموالى لم يزد هم إلا اعتزازاً بأنفسهم وشعوراً بقوتهم ، وبدأ يغريهم بالعرب ليستلبوا منهم السيادة إلى الأبد ويسترجعوا سلاطنتهم القديم . وأحسن الخلفاء العباسيون الأولون هذه الثورة في نفوس الأعاجم وهذه الأمانى الجديدة التي بدأت تجيش في نفوسهم ، فأدركوا أن حكمهم سوف يتعرض لخطر ماحق من قبل هؤلاء الموالى والأعاجم ، وخاصة أن أبا مسلم

الحراساني قد اكتسب شعبية هائلة في قومه ، وصيتاً بعيد المدى بينهم ، كما أن انتصاراته المتلاحقة أدخلت في روع الموالي والأعاجم جميعاً أنه ليس بشراً عادياً ، ولكن به جزءاً إلهياً جعل له هذا التأثير القوي وحقق له الغلبة على خصوم كثيرين معاندين . وهذا هو السبب الوحيد - في رأيي - لإقدام المنصور على قتل أبي مسلم . أما فيما عدا ذلك من أسباب فلا تعدو أن تكون من خيالات المؤرخين والرواة . ولعل في هذا النص الذي أورده الطبري ما يدلنا دلالة قاطعة على أن أبا مسلم قد أحس سطوته ونفوذه وأنه كان لا يستحي أن يصرح بما يحسه أمام الخليفة نفسه . يذكر الطبري أن أبا مسلم « نظر إلى أبي جعفر وقد جزع جزعاً شديداً فقال : ما هذا الجزع وقد أتت الخلافة ؟ فقال : أتخوف شر عبد الله بن علي وشيعة علي . فقال : لا تخفه فأنا أكفيك أمره إن شاء الله ، إنما عامة جنده ومن معه من أهل خراسان وهم لا يعصونني »^(١) .

وما إن قتل أبو مسلم - الذي اعتبره أول رئيس فعلي لحزب الموالي - حتى قام أنصاره بسلسلة من الثورات والفتن التي أقضت مضجع الدولة ، وحتى أعرب أكثر الموالي عن استيائهم الشديد وخيبة أملهم في الحكم العباسي الجليد ، عبر عن ذلك أبو العطاء السندي في قوله :

يَا لَبِثَ جَوْرَ بَنِي مَرْوَانَ عَادَ لَنَا بِالْيَتِّ عَذْلَ بَنِي الْعَبَّاسِ فِي النَّارِ^(٢)

ومن أول الموالي الذين ثاروا في عهد العباسيين « شريك » الذي ثار ببخارى في خلافة السفاح ، « وشريك » هذا - كما يبدو لي - كان من المخدوعين في الدعوة العباسية الذين قبلوها على أساس شيعي ، فلما وجد أن العباسيين بالنسبة لأبناء علي أشد وأقسى من الأمويين ، قام بثورته الفردية تلك وسعه المخدوعون من أمثاله ، وقد أوضح سبب ثورته في جملة التي قال فيها : « ما على هذا اتبعنا آل محمد : على أن نسفك الدماء ونعمل بغير الحق »^(٣) .

أما أولئك الذين ثاروا عقب مقتل زعيمهم أبي مسلم فأولهم « سباز » ثم « ملبد ابن حرمة » وتعاقب بعدهما الخارجون : جهور بن مرار ، وحكيم المقنع ، ويوسف

(٢) الأغاني ١٦ : ٨٤ .

(١) تاريخ الطبري ٩ : ١٥٥ .

(٣) تاريخ الطبري ٣ : ٧٤ .

البرم وغيرهم . وقد ذهب أكثر هؤلاء الخارجين إلى أن أبا مسلم أحد أعقاب زرادشت الذى ينتظر المحوس ظهوره ، كما تمثلوه أيضاً فى صور أسطورية مختلفة^(١) . كان هذا إذن هو موقف العباسيين الأولين من الموالى : إرضائهم والعطف عليهم ، ولكن ليس على حساب العرب ، بل على أساس تكافؤ القرص أمام الجميع ، وهى السياسة الإسلامية الأصيلة التى انحرف عنها الأمويون للظروف التى شرحتها من قبل .

والواقع إن أغلبية الدارسين قد توهموا تطامن الخلافة العباسية منذ نشأتها للنفوذ الفارسي ، والتخلى عن عروبيتها ، بسبب ما لاحظوه من أخذ العباسيين بنظم الفرس وحضارتهم ، وبسبب قيام الدولة على أكتافهم وسواعدهم^(٢) . ولكن الحقيقة التاريخية تغاير ذلك . فالخلفاء العباسيون الأولون لم يتخلوا قط عن عصبيتهم للعروبة ، وإن كانت بحكم التطور الاجتماعى والسياسى الذى حدث فى هذا العصر قد خضت حدتها كثيراً عن ذى قبل . وما يؤكد بقاء آثار للعصبية العربية فى نفوس الخلفاء العباسيين الأولين ما رواه الطبرى من أن المنصور سأل خادماً له فى يوم من الأيام : « ما جنسك قال : عربى يا أمير المؤمنين . قال : ومن أى العرب أنت ؟ قال : من خولان سبيت من اليمن فأخذنى عدولنا فجببني فاسترققت . . قال : أما إنك نعم الغلام ولكن لا يدخل قصرى عربى يخدم حرى . اخرج عافاك الله^(٣) » .

بيد أن هذه العصبية العربية أخذت تنضال وتنكمش شيئاً فشيئاً أمام طغيان الأعاجم وتكاثرهم ، وبسبب ظهور طبقة مولدة جديدة كانت حاضرة فى عصبيتها إلى هؤلاء وهؤلاء . وكان هناك صراع خفى دائم بين النفوذ العربى والأعجمى طوال حكم العباسيين ، يظهر أحياناً ويستعلن فيميل الخلفاء إلى أحد الجانبين سرا أو علانية . ونحن نلاحظ هذا الأمر أيام الرشيد ، فهو تارة يقدم الفرس ويسلم إليهم قيادة الجيش وأزمة الدولة ، وتارة أخرى يقصصهم ويقدم العرب عليهم ويغرى الشعراء

(١) السيادة العربية والشيعة : ١٣٢ .

(٢) مثال ذلك أن « الفرد جيوم » يسمي فترة الحكم العباسى بفترة السيادة الفارسية ويقول إن الأمويين كانوا عرباً أولاً وأخيراً ، أما العباسيون فكانوا عرباً اسماً فقط (انظر : الإسلام : ٨٢ ،

٨٣) ، وكذلك يسمي جودجى زيدان الفترة من السقاج إلى المتوكل عام (٢٣٢ هـ) العصر الفارسي الأرك . انظر : تاريخ التمدن الإسلامى ٤ : (١٢٢)

(٣) تاريخ الطبرى ٩ : ٣١٧ .

بمدح قواده العرب كيزيد بن مزيّد الشيباني وغيره ليظهرهم على الفرس . والحقيقة أن البرامكة قد لعبوا دوراً خطيراً في سياسة الدولة في هذا القرن الثاني ، وصارت إليهم — في رأي — قيادة حزب الموالي وتوجيه سياسته في الخفاء . لهذا كانت الإطاحة بهم ضربة للنفوذ الفارسي وللموالي والأعاجم جميعاً ، ولكنهم ما لبثوا أن أفاقوا منها حين احتدم الصراع بين الأمين العربي النسب من جهة أبيه وأمه ، وبين المأمون العربي النسب من جهة أبيه فقط ، ذلك الصراع الذي كان بمثابة امتحان لقوة الجانبين : العربي والفارسي ، وكانت نتيجة انتصار الفرس على العرب ، حتى إن جورجي زيدان عبر عن ذلك بقوله : « ذهب عصبية العرب بذهاب دواة الأمين ^(١) » . وكان بوسع قواد المأمون الذين وقع الأمين في أيديهم أن يأسروه دون قتله والتمثيل به كما فعلوا ، ولكنهم خشوا أن يرق قلب المأمون على أخيه فيستمر بذلك تغلب النفوذ العربي ، ولهذا أسرعوا بقتله انتقاماً من العرب وتحدياً لنفوذهم . وكان هؤلاء القواد جميعاً من الفرس كما تبيننا كتب التاريخ ^(٢) . وقد بلغ من تعصب طاهر بن الحسين — قائد المأمون — لأصله الأعجمي أن حديثه وهو في التزع الأخير كان بالفارسية ، ويذكر طيفور أنه قال « در مرك نیز مردی باید » أي أن الموت يحتاج أيضاً إلى الرجولة ^(٣) .

والمأمون نفسه كان فارسي الهوى فيما يبدو ، ويتضح هذا من رده على رجل تعرض له بالشام مراراً وقال له : يا أمير المؤمنين انظر لعرب الشام كما نظرت لعجم أهل خراسان ^(٤) ! وما لا شك فيه أن الذي ساعد الأعاجم على أن يكون لهم هذا النفوذ القوي شيئاً فشيئاً ذلك التحول الخطير الذي حدث في الجيش ، إذ أخذ نفوذ العرب وعددهم يتضاءل فيه ، بينما يتعاظم نفوس الفرس وعددهم . وقد ساعد البرامكة على إحداث هذا التحول بقوة ، فراهم يتخذون جيوشاً خاصة بهم . كالفضل بن يحيى مثلاً الذي اتخذ بخراسان جنداً من العجم سماهم العباسية وجعل ولاءهم له ، وبلغت عدتهم خمسمائة ألف رجل ، وقدم بغداد منهم عشرون ألفاً ^(٥) .

(١) تاريخ التمدن الإسلامي ٤ : ١٥١ .

(٢) انظر مروج الذهب : ٢٤٥ .

(٣) كتاب بغداد : ٧٣ .

(٤) تاريخ الطبري ١٠ : ٢٩٦ . (٥) المصدر نفسه ١٠ : ٦٢ .

وإذا نظرنا إلى سياسة العباسيين تجاه الأحزاب الأخرى نجد أنهم حاولوا ما أمكن استئصال شأفة الأمويين ، ونجحوا في هذا الغرض نجاحاً كبيراً مما جعل الحزب الأموي ينكمش ويتضاءل ولا تصدر عنه غير صيحات خافتة تشبه أنين الترع كما مستبين عند الحديث عن الشعر السياسي . أما الحزب العلوي فكانت صلته بالعباسيين قبل وصولهم إلى الحكم صلة قرابة ومصالح مشتركة متحدة . . . كما سبق أن أوضحنا - ونجاح الدعوة العباسية إنما يعزى إلى ارتباطها بالدعوة الشيعية بالنسبة لأهل خراسان خاصة . وكانت هذه السياسة حركة بارعة من العباسيين أدت بهم إلى مقاعد الحكم فلما استقروا فيها تخلوا عن العلويين ، بل نكلوا بهم خوفاً من سطوتهم وقوة تأثيرهم على الجماهير في خراسان حيث مركز النفوذ الشيعي . وقد مر بنا نص يوضح كيف أن المنصور كان منخوفاً منهم أشد التخوف ، وتكشف لنا سياسة المنصور وهي تمثل سياسة العباسيين جميعاً - واضحة جليلة في خطبته التي ألقاها على المنبر حين ظفر بعبد الله بن حسن وإخوته والنفر الذين كانوا معه ، قال : « يا أهل خراسان أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا . . . وإن أهل بيتي هؤلاء من ولد علي بن أبي طالب ، تركناهم والله الذي لا إله إلا هو والخلافة ، فلم نعرض لهم بقليل ولا كثير ، فقام فيها علي بن أبي طالب فتلطح وحكم عليه الحكمان فافترقت عنه الأمة ، واختلفت عليه الكلمة . ثم وثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه وبطانته وثقائه فقتلوه . ثم قام من بعده الحسن بن علي ، فوالله ما كان فيها برجل ، وقد عرضت عليه الأموال فقبلها ، ففسد معاوية إليه أني أجعلك ولي عهدي من بعدى فخذعه فانسح له مما كان فيه وسلمه إليه ، فأقبل على النساء يتزوج في كل يوم واحدة فيطلقها غداً ، فلم يزل علي ذلك حتى مات على فراشه . ثم قام من بعده الحسين بن علي فخذعه أهل العراق . . فخذلوه وأسلموه حتى قتل ، ثم قام من بعده زيد بن علي فخذعه أهل الكوفة وغروه فلما أخرجوه وأطهروه أسلموه . فلما استقرت الأمور فينا على قرارها من فضل الله فيها وحكمه العادل لنا ، وثبوا علينا ظلماً وحسداً منهم لنا وبنياً لما فضلنا الله به عليهم وأكرمنا به من خلافته وميراث النبي صلى الله عليه وسلم^(١) »

ويتضح لنا من هذا النص الموقف الجدي الذي اتخذته العباسيون إزاء الحركة

العلوية . وقد أثر هذا الموقف بطبيعة الحال في الشعر تأثيراً قوياً ، فإذا بنا أمام شعر سياسي جديد يناصر العباسيين ويؤكد حقهم في الخلافة على هذا الأساس الذي ورد في خطبة المنصور ، أي على أساس أنهم ورثة الرسول ، وأنهم كانوا أحق بالخلافة منذ زمن بعيد لولا أنهم عفا عنها وتنازلوا للعلويين ، فلما لم يستطع هؤلاء أن يثبتوا للموقف اضططر العباسيون إلى تولي الأمر بأنفسهم . وظل موقف العباسيين إزاء العلويين على ما هو عليه ، إلا من بعض التقارب الذي حدث أيام المأمون والذي كان التأثير الفارسي وراءه فيما يبدو . ولكن هذا التقارب كان عمره قصيراً ولم تلبث الأمور أن عادت إلى ما كانت عليه قبل ذلك .

وسياسة العباسيين هذه تدفعنا إلى التفكير في هذا التغير الذي طرأ على شكل الحكومة الإسلامية . فالواقع إن الانقلاب العباسي لم يكن انقلاباً سياسياً فحسب وتغيير ملك بملك ، ولكنه كان أيضاً — كما يقول جولد زيهر — تطوراً عميقاً في العلاقات الدينية . فبدلاً من الأمويين الذين حكم عليهم الانتقياء بأنهم أهل دنيا ، جاء العباسيون الذين لم يقبلوا قط أن يكونوا ملوكاً ، بل أرادوا أولاً وبالذات أن يحسبوا أنهم أئمة ، وأن تفهم حكومتهم على أنها حكومة دينية^(١) . وهذا التحول الجديد — في رأي — كان ضرورياً لاحتياج الدولة إلى استخدام الدين والتأثير به على عقول الجماهير — وخاصة في خراسان — ولجابهة الدعوة العلوية التي كانت تتركز في أساسها على الدين أيضاً . ويرى كثير من الباحثين أن هذا التحول كان نتيجة للتأثر بالأفكار الفارسية . فجولد زيهر يقول إن المثل الأعلى للحكومة الفارسية كان تأخى الدين والدولة ، وهو ما أخذت به الدولة العباسية . فلم يصبح الدين مصلحة الدولة فقط ، ولكنه مصلحة ومهمتها العالية^(٢) . ويقول باحث آخر إن الخلافة العباسية قامت على أساس نظرية الحق الملكي المقدس ، ومفهومها عند الفرس أن كل رجل لا ينتسب إلى البيت المالك ويتولى الملك يعتبر مغتصباً لحق غيره . لذلك أصبح الخليفة العباسي يحكم بتفويض من الله لا من الشعب كما يتجلى ذلك في قول أبي جعفر المنصور : « إنما أنا سلطان الله في أرضه »^(٣) .

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام : ٤٨

(٢) المصدر نفسه : ٤٩ .

(٣) العلم الإسلامية : ٦٣ .

وعلى هذا الأساس وصف نكلسون نظام الحكم العباسي بأنه نظام استبدادي كان مألوفاً عند الفرس منذ أيام داريوس ، وأن العباسيين حكموا البلاد حكماً مطلقاً على النحو الذي كان يحكم به ملوك آل ساسان قبلهم . ويرى نكلسون أيضاً أن تغيير عاصمة الخلافة كان له أثره في ذلك^(١) .

وهذا الرأي - في نظري - ليس الحقيقة كل الحقيقة ، لأن الأمويين - على الرغم من حكمهم اللئيم - كانوا يحكمون حكماً مطلقاً . ومع ذلك لم يربط باحث بينهم وبين الساسانيين . و « بالمر » يرى نفس ما رآه نكلسون ويضيف إلى ذلك أن نظام الوزارة والحجابه واتخاذ السياف كان أيضاً نتيجة تأثير الفرس^(٢) . ونحن لا ننكر التأثير الفارسي والبيزنطي أيضاً حتى في نظام الحكم الأموي^(٣) ، ولكننا نؤثر الأناة في نسبة كل نظام إسلامي إلى تأثير أجنبي ، فالواقع إن تعقد النظام السياسي والإداري للدولة الإسلامية كان يفرض عليها اقتباس النظم المختلفة ، ولكنها في الوقت نفسه كانت تبذل محاولة صادقة لتعريب هذه النظم . فالأمويون اتخذوا الحجاب حقاً ، وتعدد الكتاب في عهدهم بصورة لم تعهدها الدولة من قبل ، ثم اتسع هذا النظام أيام العباسيين وكثرت الدواوين كثرة يبررها تعقد الحياة في نواحيها المختلفة ، ولهذا وجد ديوان الزمام أيام المهدي ، وهو يشبه في عمله ديوان المحاسبة الآن ، ووجد ديوان خاص لرعاية مصالح أهل الذمة ، كما وجد ديوان للبريد ، وآخر للموالى والغلمان وهكذا^(٤) . وعلى الرغم من تسمية زياد بن أبيه وزير معاوية^(٥) إلا أن هذا المنصب لم يوجد إلا في أيام العباسيين ، لحاجة الخلفاء إلى وسيط بينهم وبين الرعية . وما يدلنا على رغبة الدولة في تعريب النظم المقتبسة . تلك المحاولة الناجحة التي قام بها عبد الملك بن مروان لتعريب الدواوين ، وكانت السجلات حتى أيامه تكتب باليونانية في الشام وبالفارسية في العراق وفارس . وكان هذا التعريب

(١) A Literary History of The Arabs : ٢٥٦

(٢) Haroun Al-Raschid: ٣٧

(٣) يرى محمد كرد علي في كتابه « الإدارة الإسلامية في عز العرب » أن العرب مبتدعون لأغلب النظم والأساليب (انظر : ص ٥) وليس لهذه النظرة المتحيزة ما يبررها إلا ما يستلزمه من الأدلة .

(٤) العلم الإسلامية : ١٨٠ وما بعدها .

(٥) تاريخ الطبري ٢ : ٧٨ .

ضرورة تقتضيها مصلحة الدولة لتحافظ على أسرار مكاتباتها وميزانياتها . وقد ظل الديوان في خراسان بالفارسية حتى آخر الدولة الأموية وكان كتابه من المحبوس ولم ينقل إلى العربية إلا عام ١٢٤ هـ (١) .

ذلك إذن كان طابع الخلافة العباسية التي بدأت سيطرتها على الحياة السياسية في الإسلام ابتداء من الثلث الثاني للقرن الذي نتحدث عن اتجاهات الشعر فيه ، وذلك أيضاً كان موقفها من الأحزاب السياسية التي كانت موجودة من قبل بروزها إلى الحياة كالحزب الأموي والحزب الشيعي . أما حزب الخوارج فقد بدد الأمويون قوته في القرن الأول وأوائل الثاني فضعف شأنه في خلال الحكم العباسي ضعفاً ظاهراً ، واضطرت بعض فرقته إلى نقل نشاطها بعيداً عن مسرحها القديم في العراق ، فارتفع شأنها في شمال أفريقية وفي مناطق أخرى بعيدة ، ولكن ظل صدى ذلك الحزب في الشعر ضعيفاً خافتاً .

واستعرضنا في خلال حديثنا أيضاً موقف الأمويين والعباسيين من الموالي والأعاجم ، وتبعنا حركات هؤلاء الموالي حتى انتهت إلى الإيمان بوجود حزب جديد لهم ، نشأ بانتصار العباسيين على أكتافهم وبمساندتهم . ولم نغفل أيضاً بحث الصراع بين العرب والأعاجم ، ذلك الصراع الذي كان من العوامل الفعالة في الحياة السياسية في القرن الثاني . والشئ الأخير الذي ينبغي أن أذكره لاستكمال عناصر الحياة السياسية في القرن الثاني هو العصبية القبلية ، ذلك أن نازها لم تخمد في هذا القرن سواء في عهد الأمويين - كما رأينا - أم في عهد العباسيين ، في حين أن المرء كان يظن عكس ذلك نظراً لاستقرار العرب في المدن والحوضر وأخذهم بأسباب التمدن ، وارتباطهم بأقائهم ومدنهم ومواطنهم الجديدة . ونظراً لازدياد حركة اندماج العرب والأعاجم وتزاورهم ونشوء طبقة جديدة مولدة لها خصائص عقلية ونفسية غير التي كانت للأجيال العربية السابقة ، ونظراً أيضاً لظهور الأعاجم في صورة حزب منظم له قوة فعالة وسياسة ثابتة ، كان ينبغي للعرب إزاءها الاتحاد ونيل العصبية القديمة الضيقة ، ولكن بالرغم من ذلك كله بقيت الخلافات القبلية بين النخبة

والمضرية أمداً طويلاً ، وكان لها صدى قوى في شعر القرن الثاني ، وتأثير خطير في السياسة العامة للدولة ، كما ستوضح ذلك في موضعه من هذا البحث .

على أنه ينبغي أن تذكر أن التأثير السياسي ليس ضرورياً أن يظهر صده في الشعر السياسي فحسب ، بل ربما ظهر في أكثر من اتجاه من اتجاهات الشعر في القرن الثاني ، ذلك لأن هذه التأثيرات المختلفة التي نتحدث عنها في هذا الباب كانت مختلفة ومتشابهة كما سنرى في الفصول التالية .

الفصل الثاني التأثير الاجتماعي

ما إن خرج العرب من جزيرتهم يرتادون آفاق الأرض لنشر الدعوة الإسلامية ومحاولة إدخال شعوب الأرض فيها ، حتى طرأ على حياتهم تغير ضخم وخاصة في تكوين مجتمعهم الإسلامي . ذلك أن هذه الفتوحات المتوالية شملت عدداً من أجناس الأرض ، ومناطق مختلفة في طبيعتها وحضارتها وخصائصها الاجتماعية . كما أخرجت عدداً ضخماً من العرب من موطنهم الأصلي إلى مواطن جديدة استقروا فيها شيئاً فشيئاً . وتزاوجوا مع أهلها وتسلطت عليهم مؤثرات جديدة غيرت من حياتهم في كل شيء تقريباً . حتى الجزيرة العربية نفسها لم تعصم من هذه المؤثرات ، بل غزتها وتسلطت عليها عن طريق الجوارى والرقائق الذين تدفقوا إليها يحامون معهم صورة حياتهم ومزاج طبيعتهم وصدى مجتمعهم بما فيه من خير وشر .

والحق إن القرن الأول كان مسرحاً لتفاعل المؤثرات والعوامل التي ظهرت آثارها واضحة جليلة في تكوين المجتمع الإسلامي في القرن الثاني الهجري . وأهم هذه العوامل والمؤثرات هجرة العرب من أرضهم بأعداد متزايدة واستقرارهم في مناطق جديدة . وقد طرأ على هذا العامل عدة تغيرات هامة في سياسة الدولة . ذلك أن عمر بن الخطاب كان قد حرم على العرب أن يمتلكوا الضياع في الأقاليم الجديدة أو أن يتخذوها وطناً ومقاماً . كما جعلهم بمعزل عن المدن الكبيرة في البلدان المفتوحة^(١) وكان عمر يرى من وراء ذلك إلى حفظ الجنس العربي دون اختلاط ، وإلى بقاء العربي محتفظاً بخصائصه النفسية والحرية الممتازة ، وألا يتراخى في أداء واجبه العسكري تجاه الدولة ، وأن يظل مشلوحاً أبداً إلى جزيرته العربية ، ولكن لم يكن هناك مفر من تغير هذه السياسة والسماح للعرب الفاتحين بالاستقرار شيئاً فشيئاً في الأقاليم المفتوحة . زمرعان ما نشأت في القرن الأول مجتمعات جديدة في هذه الأقاليم

(١) انظر تاريخ الطبري ١ : ٢٧٣ .

تتكون من خليط من العرب والأجناس الأصلية . وقد تمثل استقرار العرب في العراق - ذلك الإقليم الذي تدفق إليه المهاجرون لخصوبة أرضه وغناه - في ظاهرة بناء المدن وتمصير الأمصار ، ليبدأ فيها المهاجرون حياة جديدة في بيئة جديدة بعيداً عن الحياة القبلية والبيئة الصحراوية . وحينما لاحظ عثمان بن عفان تدفق العرب إلى الأمصار المفتوحة - وخاصة العراق - اقترح أن ينقل إلى الناس فيهم حيث أقاموا من بلاد العرب فلا يقيم في الأمصار إلا من كان له في الإقامة فيها أرب ، ماعدا الجند بالطبع فليس من إقامتهم في الأمصار بد^(١) . فكان لهذا الاقتراح - كما يقول طه حسين - أبعد الأثر في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعقلية . فكبار الصحابة الذين كانوا يملكون مالا وفيراً ، أنفقوه في شراء الأرض في الأقاليم لأنها أنخصب تربة وأيسر استغلالاً ، فنشأ عن ذلك ظهور الملكيات الضخمة في العراق وغيره من الأقاليم ، لأن الذين استطاعوا أن ينصنعوا بهذا الاقتراح إنما هم أصحاب الأموال الضخمة الذين كانوا يستطيعون أن يشتروا من أصحاب الملكيات الصغيرة ما يملكون ، وهكذا جددت الإقطاعات الكبيرة الضخمة والضباع الواسعة العريقة ، وقام فيها العاملون من الرقيق والموالي ، فظهرت في الإسلام طبقة جديدة من الناس هي « البلوتقراطية » التي تمتاز - إلى أرستقراطيتها التي تأتينا من المولد - بكثرة المال وضخامة الثراء وكثرة الأتباع . أما بقية عناصر المجتمع فكانت ترجع إلى طبقتين : طبقة البائسين الذين يعملون في الأرض ويقومون على مرافق هؤلاء السادة ، وطبقة العامة من العرب وهي الطبقة المتوسطة في هذا المجتمع الجديد^(٢) .

ولم يكن اقتراح عثمان وحده سبب ظهور هذه الطبقة الفاحشة الثراء التي أقبلت على شراء الأرض ، مما نتج عنه تقسيم المجتمع إلى هذه الطبقات الثلاث . ولكن نظام القطائع واستغلال الأموال في البناء والعمارة كانا من عوامل ظهور هذه الطبقة الثرية أيضاً - كما يقول طه الحاجري^(٣) - ذلك أن الدولة وجدت نفسها تملك أراضى واسعة كانت تسمى الصوائى ، وهي عبارة عن الأراضى التي ليس لها مالك وكل مغيبض ماء أو أجمة . وفي أيام عمر كانت هذه الأراضى تقطع في اقتصاد

(١) انظر : تاريخ الطبرى حوادث سنة ٣٠ هـ .

(٢) انظر : الفتنة الكبرى : ١٠٣ وما بعدها .

(٣) محاضرات في الأدب العباسي لطلح الحاجري .

شديد ، ولكن منذ أيام عثمان كثرت القطاعات كثرة ظاهرة مما ساعد على وجود الطبقة التي سلف بها القول .

وقد ظل المجتمع الإسلامي يتكون من هذه الطبقات الثلاث مدة طويلة ، ولكن الصراع بينها كان شديداً طوال القرن الأول ، مما نتج عنه بعض التغير في حالة هذه الطبقات . ولا نقصد بهذا التغير الناحية المادية ونسبة توزيع الثروة بينها ، فقد ظلت حالة تلك الطبقات من هذه الناحية على ما كانت عليه تقريباً ، إلا من أفراد قلائل تنقلوا بين هذه الطبقات ارتفاعاً وانخفاضاً ، ولكننا نقصد بهذا التغير المكانة الاجتماعية وتوجيه الأمور في القرن الثاني . فطبقة البائسين تلك التي قصد بها الموالى والأعاجم بصفة عامة قد ارتقت كثيراً وعلا شأنها في خلال القرن الأول ، فارتفع أغلب أفرادها إلى الطبقة الوسطى ، كما ارتفع عدد منها إلى الطبقة الأرستقراطية المتميزة ، وذلك لأنها اتخذت لبلوغ هذا الرق وسائل كثيرة ، من بينها اصطناع السياسة واستخدامها لتحقيق المساواة بينها وبين العرب في الحقوق والواجبات ، وقد بينت هذه الناحية عند حديثي عن التأثير السياسي . ومن هذه الوسائل أيضاً إقبالها على تعلم الثقافة العربية في فروعها المختلفة ، وإتقانها هذه العلوم والمعارف ، وتفوقها على العرب فيها أحياناً ، وستناول هذه الناحية عند التحدث عن التأثير الثقافي .

ولعل من أهم العوامل المؤثرة في الحياة الاجتماعية منذ القرن الأول حركة التعريب الجنسي التي أخذت سبيلها منذ بدء عصر الفتح عن طريق السبي الذي كان نتيجة مباشرة لحركة الفتح ، وعن طريق الزواج بالكتابيات الفارسيات وغيرهن من الأجناس الأخرى ، وعن طريق الموالى وهم الأعاجم الذين أسلموا وكانوا عاملاً هاماً خطيراً في نشر اللغة العربية في المناطق المفتوحة ، وفي التقريب بين العنصر العربي والعناصر الأخرى . والحقيقة إن سيل العناصر الفارسية بالذات كان من القوة في القرن الأول وما تلاه بحيث كانت اللغة الفارسية تحتل مكان الصدارة في العراق وفي خراسان ، وفي هذه المناطق التي كانت تتكلم الفارسية أصلاً . وقد بلغ من عظم نفوذ الفارسية أن أسماء الأماكن في البصرة كانت على صيغ فارسية مثل : مهلبان ، أميتان ، عبادان — كما لاحظ يوهان فك^(١) . وقد خضعت البصرة والكوفة للتأثير

الفارسي إذ كان يرد إليهما سيل من التجار والصناع القرمس ، سرعان ما كونوا مع أسرى الحرب قوى الأصل الفارسي أغلبية السكان في هذين المصرين ، حتى صار للغة الفارسية مكان خطير إلى جانب العربية .

ومع ذلك كله كانت عوامل التقريب تعمل عملها في إدماج هذه العناصر المختلفة ومحو أسباب الاختلاف فيما بينها من نواحيها المتباينة ، حتى إذا أوشتك القرن الأول على الانتهاء كان المجتمع الإسلامي قد ظهرت ملامحه واتجاهات حياته وخصائصه بوجه عام . ففي خراسان — كما في غيرها من المناطق المفتوحة — نجد أن العرب الذين هاجروا إليها واستوطنوها قد تأقلموا في وطنهم الجديد وأحسوا أنهم جزء منه ، وبذلك اندمجوا في حياته الاجتماعية اندماجاً كاملاً حتى إنهم كانوا يلبسون السراويل كما يلبسها أهل خراسان ، ويشربون النبيذ ويحتفلون بعيد النوروز والمهرجان ويشاركون في كل مظهر كان الخراسانيون يجعلونه سمة لمجتمعهم . ولم يكن معنى هذا ذوبان الجنس العربي القليل العدد في المجتمعات المحلية للأقاليم المفتوحة ، ولكن كان معناه اندماج العرب في حياة هذه المجتمعات وتأثرهم بها . كما أنهم بلا شك أثروا فيها تأثيراً قوياً برز في سرعة انتشار الإسلام في هذه المجتمعات ، وسرعة انتشار اللغة العربية وآدابها أيضاً . ويبدو أن انتشار حركة التشيع في العراق وخراسان بصفة خاصة قد ساعد على سرعة اندماج العرب والأعاجم في تلك المنطقة .

وما لا شك فيه أن العرب — بدرجة تحضرهم المحدودة — لم يستطيعوا أن يتجنبوا المؤثرات الحضارية القوية التي تسلطت عليهم من الحضارتين البيزنطية والفارسية ، وكانتا أرقى حضارتين في العالم في ذلك الوقت . وكان تخرج العرب من الخضوع لهذه المؤثرات شديداً في بدء اتصالهم بها . فقد حدث في خلافة عمر بن الخطاب أن وقع حريق في القصب الذي كانت الكوفة قد بنيت به ، فلما استأذنوه في بنائها بالحجارة ؛ قال : افعلوا ولا يزيدن أحدكم على ثلاثة أبيات ولا تطالوا في البناء والزمو السنة^(١) .

فلما كان عهد عثمان — وكان من نتائج اقتراحه أن ينقل إلى الناس فيهم حيث أقاموا من بلاد العرب ما رأينا من ظهور الملكيات الضخمة في العراق وغيره من

الأمصار الإسلامية — وجدنا الصحابة أنفسهم يقتنون الضياع ويبتنون الدور ذات الشرفات كما يروى المسعودي . وفي هذا الوقت نفسه كان معاوية في ولايته على الشام يقتبس من نظم حكم البيزنطيين وحضارتهم الشيء الكثير حتى إن عمر بن الخطاب قال له عند قلوبهم إلى الشام ورؤيته مظاهر الأبهة والحضارة الجديدة : أكسروية يا معاوية^(١) . وعمر لا يقصد بهذه العبارة نسبة الحضارة إلى الفرس ولكنه يعنى أن معاوية قد اتخذ من أسباب الحضارة ما يجعله شبيهاً بكسرى . ثم تدفقت الأموال على الدولة الأموية في أعقاب الفتوح العديدة التي قامت بها ، فافتن العرب عند ذاك في وجوه إنفاق هذه الأموال الطائلة ، ولم تكن حضارتهم العربية الساذجة تتبع لهم طريقة إنفاق هذه الأموال ، ولكنهم وجعلوا بغيثهم في الحضارتين البيزنطية والفارسية وما كانتا تتميزان به من فخامة وأبهة في الثياب والدور والأكال والمشارب وأفانين اللهو والاستمتاع بالملذات ، لهذا وجدنا فتى عربياً كيزيد بن معاوية — وهو بعد قريب من عهد الرسول — يقبل على الخمر لإقبال النهم حتى إنه كان يسمى « يزيد الخمرور^(٢) » كما يقبل على الصيد وأنواع الملاحى غير متحرج . يقول المسعودي في ذلك : « وكان يزيد صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشراب . وفي أيامه ظهر الغناء بمكة والمدينة واستعملت الملاحى وأظهر الناس شرب الشراب . . وكان له فرد يركبه أتاناً ويسابق به الخيل يوم الحلبة^(٣) ! » وهذا النص — إن صح — يطلعنا على النحول الكبير الذى طرأ على شكل المجتمع الإسلامى منذ وقت مبكر من القرن الأول الهجرى ، وهو يشير إلى بدء تحلل المجتمع من ارتباطه بالدين والحياة الإسلامية التى أخذ بها نفسه في عهد الرسول والخلفاء الراشدين^(٤) . وإلى بدء انغماسه في المظاهر الحضارية التى تصاحب اتساع رقعة الدولة وتدفق المال إليها من كل جانب ، وما مظاهر الحضارة إلا هذه التى أخذ

(١) تاريخ ابن خللكون ١ : ٣١٢ .

(٢) العقد الفريد ٦ : ٣٤٨ .

(٣) مروج الذهب : ٧٤ .

(٤) يقول فون كرىمر « إنه على الرغم من تحريم القرآن أدخلت في بلاط الخلفاء الأمويين عادة شرب الخمر في زمن متقدم شربوا أولاً عصير العنب المغلى (الطلاء) أو شراباً مأخوذاً من اليونان سدوه بالاسم اليونانى (رساطون) (الحضارة الإسلامية : ٩٢) .

بها أمثال يزيد بن معاوية أنفسهم ، فالحضارة — كما يقول ابن خلدون — « تفنى في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله ، فلكل واحد منها صنائع في استجاداته والتأنق فيه . وهي تتكثر باختلاف ما تترع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد^(١) » .

ذلك إذن هو الجانب المادى من الحضارة التى بدأت تشيع فى أوائل القرن الأول ، وهذه الحضارة لا يمكن أن تكون بيزنطية فقط أو فارسية فقط ، ولكنها خليط من حضارات مختلفة للأمم التى دخلت فى نطاق الفتوحات العربية ، ولو أن الكتاب يحبون أن يجعلوا التأثير الحضارى فى العصر الأموى بيزنطياً وفى العصر العباسى فارسياً إلا أننا لا نجد ما يؤكد هذه النسبة أو يحدد هذا التقسيم . ونحن نعلم أن ارتداء الأثواب الرسمية التى يطرز على حواشيها اسم الخليفة مع بعض العبارات الدينية قد بدأ يشيع فى عهد عبد الملك بن مروان تقريباً . ويستدل من إطلاق لفظ « طراز » الفارسى ، ويقصد به الزركشة فى الأثواب والتشجير فى النسيج والملابس الرسمية ، على أن الخلفاء الأمويين اتبعوا فى هذه المظاهر الزى الفارسى لا البيزنطى . وفى الوقت نفسه نجد أن قصور الأمويين مثل قصر « عمرة » الذى بناه الوليد الأول ، وقصر « خربة المفجر » الذى بناه هشام بن عبد الملك ، كانت مليئة برسوم واضح أنها من صنع رسامين من الروم^(٢) .

وهكذا أخذت الحياة الاجتماعية فى القرن الأول تتعقد بتأثيرها بحضارات مختلفة ، وأصبح شرب الخمر فيها والعكوف على الملذات شيئاً طبيعياً ومظهراً من مظاهر الحضارة فى هذا العصر . ولم تكن دمشق — عاصمة الخلافة الأموية — وحدها عاكفة — فى جانب من جوانبها — على هذا النوع من الحياة ، بل إن جميع الخواضر الإسلامية بلا استثناء كان يوجد فيها جانب يحيا هذه الحياة ، لأن تغير المجتمع الإسلامى لم يكن تغيراً إقليمياً محلياً ، بل كان تغيراً واسعاً شاملاً . لهذا نرى قسماً من المجتمع فى الكوفة والبصرة يعيش على الشهوات والمتعة واللهو والشراب ، بل حتى

(١) تاريخ ابن خلدون ١ : ٣١٠ .

(٢) الطر : تاريخ سورية ٢ : ١٢٢ .

الحجاز نفسه تعرض لهذا التغير الاجتماعي إبان القرن الأول فازدهر فيه الغناء والإيقاع وفنون اللهو والعبث . وكان فيه من يقبل على الشراب أيضاً كابن هرمة وغيره . ويقول الأصفهاني إنه حتى في أيام عثمان كان ابن مريج يغني « وكان عوده على صنعة عيدان الفرس ، وهو أول من ضرب به على الغناء العربي بمكة ^(١) » . وقد بلغ تعلق الناس بأنواع الفنون واللهو حداً كبيراً نستطيع أن نتمثله فيما رواه الطبري إذ قال : « أوفى هشام بن عبد الملك برجل عنده قيان وخر وبربط ، فقال اكسروا الطنبور على رأسه ، وضربه ، فبكى الشيخ ، فقال له أحد الجالسين يعزبه : عليك بالصبر ! فقال : أتراني أبكي للضرب ، إنما أبكي لاحتقاره للبربط إذ سماه طنبوراً ! » ^(٢) .

أما الخلفاء أنفسهم فكانوا صدى طبيعياً لهذه الحياة الاجتماعية إلا من اختلافات تحددها شخصية كل منهم ، وفيما عدا عمر بن عبد العزيز الذي كان صدى لناحية أخرى من هذه الحياة — ناحية الزهد وتقوى الله — وجدت أيضاً باعتبارها تياراً معاكساً لتيار اللهو والمجون . وكان الناس يسمعون عن خلفائهم فيتأثرون بما يسمعون عما يأتون من أفعال ، أو كما قيل (الناس على دين ملوكهم) ، وللطبري نص طريف في هذا المعنى يقول فيه : « . . . كان الوليد صاحب بناء واتخاذ المصانع والضيايع ، وكان الناس يلتقون في زمانه فلانما يسأل بعضهم بعضاً عن البناء والمصانع ، فولى سليمان فكان صاحب نكاح وطعام ، فكان الناس يسأل بعضهم بعضاً عن الترويح والحواري ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز كانوا يلتقون فيقول الرجل للرجل : ما وردك الليلة ؟ وكم تحفظ من القرآن ؟ ومتى ختمت ؟ وما تصوم من الشهر ^(٣) ؟ » .

وما إن بلغ القرن الأول غايته حتى كان تيار اللهو والمجون قد اتخذ مجرى له في حياة الجماعة الإسلامية ، ونستطيع أن نتمثل مدى ما وصل إليه في شخصية الوليد ابن يزيد ، تلك الشخصية التي يعتبرها طه حسين مظهر الحياة الجديدة التي أخذت تظهر في أول القرن الثاني للهجرة ، ويصوره بأنه كان مشغوقاً أشد الشغف بنوع جديد من الحياة المادية والعقلية ، وأنه كان متعلقاً أشد التعلق بهذا النوع من الحضارة

(١) انظر الأغاني ١ : ٢٤٩ .

(٢) تاريخ الطبري ٧ : ٢٨٠ .

(٣) تاريخ الطبري ٧ : ٩٨ .

الجديلة^(١) . ولكن أى نوع من المظاهر كان لتلك الحضارة الجديلة ؟ لقد كانت تتمثل في إمعان الوليد وكثرة من أهل عصره في التحلل مما يفرضه عليهم دينهم . فقد وفر في نفوسهم بعد اتصالهم بألوان الحضارة المختلفة أن الحرية الدينية معناها أن يفعل كل امرئ ما يحب وما يشتهي دون أن يخشى ملاماً أو رقيباً . فما يمنع من الشراب إذن والتفنن في مجالسه ؟ وما يمنع من الإباحة الاجتماعية في كل صورها وأشكالها ؟ ما الذى يمنع الوليد من أن يصنع قبة على قنطرة الكعبة ويحاول أن ينصبها فوقها لتصير مجلس شراب^(٢) من نوع مبتكر جديد يجلب له المتعة واللذة لمجرد إحساسه بأنه يمارس حرية الدينية التي كفلتها له الحضارة الجديلة ؟ وما الذى يمنع الوليد من أن يرسل إلى الكوفة في طلب خلعاتها وشعراتها الماجنين فيسمع منهم من ألوان الفسق والمجون من مثل شعر عمار ذى كناز الذى يقول فيه :

أَشْتَهِي مِنْكَ مِنْكَ مِنْكَ مَكَاناً مُجَنَّباً^(٣)

ما يطرب له ويسكر عليه ؟ وهو إذا شاء أن يستمتع بالغناء يبعث بريده إلى المدينة في طلب معبد، فإذا جاء دمشق هيئت للوليد بركة خمر وماء حتى إذا انتشى من الغناء وأخذ الطرب بمجامعه ألقى بنفسه في البركة فنهل منها نهلة، ثم ألقى بأثواب غيرها وتلقاه الخدم بالحجامر والطيب^(٤) .

والوليد لم يكن يستحي أن يسخر وسائل الدولة وأجهزتها في تلبية مطالب طواه واستجابة طواه ولذلك فهو يكتب إلى والى خراسان ليعث إليه برابط وطانير مما دعا أحد الشعراء إلى السخرية والتهمك إذ يقول :

وَأَبْشُرْ يَا أَمِينَ اللَّهِ مَ أَبْشُرْ بَنَبَاشِيرُ
بِإِيْل يُخَمِّلُ الْعَالُ عَلَيْهَا كَالْأَنَابِيرُ
بِقَالُ تَحْمِلُ الْخَمَرُ حَقَائِبُهَا طَنَابِيرُ
وَدُلُّ الْبَرَبَرِيَّاتِ بِصَوْتِ الْيَمِّ وَالزُّبُرِ

(١) من حديث الشعر والنثر : ٨٢ .

(٢) تاريخ الطبري ٧ : ٢٨٠ ، وتاريخ العقول : ٧٣ .

(٣) كل مرتفع مستدير يسمى جنباً والمكان الذى يقصده الشاعر واضح من البيت .

(٤) الأغاني ١ : ٥٢ .

وَقَرَعَ الدُّفَّ أحياناً وَنَفَخَ بالمزامير
فهذا لك في الدنيا وفي الجنة تحبير^(١)

أما ملابس الوليد وطبقة السراة في المجتمع فقد تأنقوا فيها أشد التأنق وغالوا بها أشد المغالاة ، حتى بلغ من تأنقهم أنهم كانوا يلبسون عقود الجواهر ويغيرونها في اليوم مراراً كما تغير الثياب شغفاً ، ولهذا أغلى بنو أمية الجوهر في هذا العصر كما كما يقول الأصفهاني^(٢) .

ويبدو أن فتنة الوليد بمظاهر الحياة المادية وإغراقه فيها ، كانت على مبدأ (أطيب اللذات ما كان جهاراً بافتضاح) الذي شاع فيما بعد في العصر العباسي . ولكن هذا المبدأ صدم الشعور العام ، ونجح منافسو الوليد في تهيئة أذهان الناس للثورة عليه غضباً لله ولالدين كما جاء في قولهم له : « ما ننقم عليك في أنفسنا ولكن ننقم عليك في انتهاك ما حرم الله وشرب الخمر ونكاح أمهات أولاد أبيك واستخفافك بأمر الله^(٣) » .

وقد حاول بعض الباحثين من القدماء والمحدثين الدفاع عن الوليد بن يزيد باعتبار أن أغلب هذه الروايات التي صورت لنا إباحيته مكذوبة ، ولكني أرى أن الوليد كان صورة صادقة طبيعية لما وصلت إليه ناحية من الحياة الاجتماعية في عصره من عكوف على الملذات وانكباب على اللهو . كما أن الشعر الذي قيل فيه حيا وميتاً كان يشير إلى أطراف من حياته الماجنة وطبيعته اللاهية ، والشعر في هذا المجال أصدق تعبيراً عن الواقع من أحاديث الرواة . وما لنا ننكر على الوليد هذه الحياة العابثة ولا ننكر على كثير من معاصريه ممن لم تتح لهم الفرص التي أتيحت للوليد — فعاوته على اللهو والعبث — من السلطان والجاه والأموال . فهذا هو الطبري يروي لنا قصة تمثل الحياة الاجتماعية في بداية القرن الثاني — حوالي العصر الذي عاش فيه الوليد — يقول فيها « إنه عندما هزم مروان بن محمد سليمان بن هشام بن عبد الملك أمر بقتل كل الأسرى ما عدا العبيد ، فأتى بجمال هشام يقال له خالد بن هشام

(١) تاريخ الطبري ٧ : ٢٩٨ والأنابير : أكدار الطعام ، وتحبير بمعنى مرور .

(٢) الأغاني ٧ : ٥٩ .

(٣) تاريخ الطبري ٩ : ١٣ .

المخزومي وكان بادنا كثير اللحم فأدق إلىه وهو يلهث فقال له : يا فاسق أما كان لك في خمر المدينة وقيانها ما يكفك عن الخروج مع الحراء تقاتلني؟ قال : يا أمير المؤمنين أكرهني فأنشدك الله والرحم ! قال : وتكذب أيضاً ؟ كيف أكرهك وقد خرجت بالقيان والزقاق والبرابط معك في عسكره^(١) ؟ .

إلى هذا الحد إذن وصلت الحياة الاجتماعية في أواخر العصر الأموي أى في أوائل القرن الثاني . وبطبيعة الحال لا يمكننا أن نقول إن هذه الصورة تمثل تماماً طبقات المجتمع العربي بجميع أفرادها في هذا العصر، ولكنها على أية حال تعطينا فكرة واضحة عن تيار وجد في هذا المجتمع، ولعله أثر في أغلبية أفرادها على تفاوت هذا التأثير بينهم . وهذا لا ينفي وجود فئة جادة مقيمة على دينها ، محافظة على تقاليدها حتى مع غناها وثروتها ، كما أن هذا أيضاً لا ينفي وجود طبقة أخرى من الفقراء المعوزين أو متوسطي الحال الذين كان يشغلهم في هذا المجتمع كفاحهم في سبيل الحصول على أسباب الحياة وبلوغ العيش ، فما بالك بعقود الجواهر وما أشبه ؟ ومع ذلك فدارس هذا العصر يخرج بنتيجة مؤكدة تتصل بهذا الحديث وهي أن التهلك والجهنم لم يكن يتناسب طردياً مع الغنى والجاه وعكسياً مع الفقر والمثربة ، فهذا التناسب لا يمكن أن يكون حقيقياً في أى مجتمع إنساني ، فقد نجد معوزاً يشتهي كسرة خبز ومع ذلك فهو أكثر تهتكاً من الخليفة الوليد بن يزيد نفسه ذي الجاه والسلطان والأموال . والعكس قد يكون صحيحاً أيضاً . والسبب في هذا يرجع - في رأيي - إلى عناصر معينة في شخصيات أفراد المجتمع ، كما ترجع إلى طبيعة بيئتهم ونشأتهم ومدى تأثرهم بالدين ومقدار خضوعهم للمؤثرات الحضارية . وعلى أية حال كانت المؤثرات والعوامل التي تدعو إلى التهلك والفتنة على نطاق واسع شائعة ميسرة في هذا العصر . فالمجتمع العربي - كما سبق أن ذكرت - كان يتكون من طبقات ثلاث شأن أى مجتمع : عليا ، ووسطى ، وسفلى . ولكن داخل هذه الطبقات كان توجد عناصر مختلفة في مكانتها الاجتماعية وفي الدور الذي تقوم به في مجتمعها . كانت هناك فئة من العرب تدفقت عليهم الأموال من كل جانب : من الفتح ومن العطاء ومن التجارة والزراعة ، وكانت هناك فئة أخرى من العرب تعيش

حياة متوسطة ونكسب عيشها من أى سبيل : الخدمة فى الجيش أو المتاجرة البسيطة أو ما أشبه . وكان هناك غير العرب المومنين وغير المومنين طبقة الموالى بالعتاقة أو بالولاء ، وهؤلاء كان عددهم ضخماً فى المجتمع الإسلامى ، وكان دورهم فيه يتناسب مع ضخامة عددهم . وقد كوّن هؤلاء الموالى مع العرب عدة روابط متشابكة فى الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وأقبل العرب على الزواج من نساءهم فتوثقت الصلة بين الفريقين وامتزجت العادات والثقافات .

وكان هناك عدا العرب والموالى طبقة الرقيق وهى طبقة هامة جداً ، على الرغم من هوان شأنها فى المكانة الاجتماعية ، إذ كان تأثيرها خطيراً جداً فى المجتمع الإسلامى . لقد انتشر الرقيق بأجناسه المختلفة انتشاراً واسعاً على أثر الفتوحات الواسعة التى قام بها المسلمون فى مختلف أقطار الأرض ، حتى إنه لم يكن يخلو بيت فى ذلك العصر من الرقيق . وأصبحت الجوارى فى متناول كل فرد فى المجتمع ، كل حسب مقدرته المادية . وكان سباحاً للسيد أن يتسرى من شاء من جواريه . ومن تلد منهن له تسمى (أم ولد) وتصبح لها حقوق اجتماعية جديدة فلا يحق لمالكها أن يهبها أو يبيعها ، بل تبقى حلاً له حتى يموت ، فتصير عندئذ حرة تجرى عليها أحكام الحرائر . وبطبيعة الحال كان أولاد الإمام من سادتهن أحراراً بحكم العرف الاجتماعى ، ونستطيع أن نتصور مدى تأثير الرقيق فى المجتمع الإسلامى لو نظرنا فقط إلى هذه الطبقة الجديدة من أولاد السادة من إمامهن ذوات الجنسيات والعادات والثقافات المختلفة .

وكانت تجارة الرقيق فى القرنين الأول والثانى رائجت إلى أقصى حد فى المجتمع الإسلامى لوجود مشترين دائماً محتاجين إلى العبيد والإماء . وكانت مدينة سمرقند أهم مراكز تجارة الرقيق فى القرن الثانى خاصة . وقد اشتهر عدد كبير من تجار الرقيق لإقامتهم بيوتاً عامة عامرة بالجوارى الحسن اللأى تلقين دراسات خاصة فى فن معاملة الرجال ومحاولة إغرائهم واجتذاب قلوبهم وأموالهم ، كما تلقين دراسات أخرى فى الغناء بأنواعه المختلفة ، وفى فنون الإيقاع والعزف على الآلات الموسيقية وفى أنواع من الرقص والتنى ، وكانت لديهن ثقافة عامة لا بأس بها وخاصة فى الشعر لتوسلن به إلى الغناء والعزف ، حتى إننا نجد من بينهن شواعرهن شعر رقيق مثل

عريب ومقيم وجنان معشوقة أبي نواس ، وعنان بجارية الناطق^(١) . وكان من أشهر هذه البيوت العامة بيت أبي عمير الذي اشتهر بجاريته عبادة^(٢) . وبيت أبي الخطاب النخاس الذي اشتهر بقينة تعرف بذات الحال^(٣) ، وبيت ابن رامين في الكوفة وكانت أشهر قيان سلامة الزرقاء^(٤) ، وبيت المفضل ، وقد وصفه علي بن الجهم - ولو أنه يعتبر من شعراء القرن الثالث - وصفاً جميلاً وشرح لنا في هذا الوصف ماذا كان يدور في مثل هذه البيوت^(٥) .

غير أننا نستطيع أن نتمثل صورة كاملة لبيوت القيان وللقيان أنفسهن ومدى تأثيرهن في المجتمع الإسلامي ، وذلك مما كتبه الجاحظ في رسالة القيان التي يقول فيها : «إن في الجمع بين الرجال والقيان ما دعا إلى الفسق والارتباط والعشق ، مع ما ينزل بصاحبه من الغلظة التي تضطر إلى الفجور ، وتحمل على الفاحشة . وإن أكثر من يحضر منازل القيان إنما يحضر لذلك لا لسماع ولا ابتياع . . . ومن الآفة عشق القيان على كثرة فضائلهن وسكون النفس إليهن ، ولأنهن يجمعن للإنسان من اللذات ما لا يجتمع في شيء على وجه الأرض ، واللذات كلها إنما تكون بالحواس . . . فللعين النظر إلى القينة الحسنة . . . وللسمع منها حظ ، وللمس فيها الشهوة والحنين إلى الباه ، والحواس كلها رواد للقلب . . . إن القينة لا تكاد تخلص في عشقها ولا تناصح في ودها ، لأنها مكتسبة ومجولة على نصب الحيلة والشرك للمتربطين ليقعوا في أنشطتهما . فإذا شاهدها المشاهد رامت باللحظ ، وداعبته بالتبسم ، وغازلته في أشعار الغناء ، ولهجت باقتراحاته ، ونشطت للشرب ، وأظهرت الشوق إلى طول مكثه ، والصبابة لسرعة عودته ، والحزن لقراقه . . . وليس يحسن هاروت وماروت وعصا موسى وسحرة فرعون إلا دون ما تحسنه القيان . وكيف تسلم القينة من الفتنه ، أو يمكنها أن تكون عفيفة ، وإنما تكتسب الأهواء وتتعلم الألسن والأخلاق بالمنشأ ، وهي إنما تنشأ من لذن مولدها إلى أوان وفاتها بما يصد عن ذكر الله من هو الحديث

(١) انظر الأعاني ١٨ : ١٧٥ ، ٧ : ٣١ ، ٢٠ : ١١٥ .

(٢) المصدر نفسه ٢٠ : ٤٤ .

(٣) المصدر نفسه ١٧ : ٥٠ .

(٤) المصدر نفسه ١٣ : ١٢٧ .

(٥) المصدر نفسه ١٠ : ٢١٩ .

وصنوف اللعب والأخانيث، وبين الخلعاء والمجان ومن لا يسمع منه كلمة جد ، ولا يرجع منه إلى ثقة ولا دين ولا صيانة مروءة^(١) .

وهذا النص الهام يطلعننا على نواح كثيرة في حياة المجتمع الإسلامي وعلى دور الرقيق في توجيه تيار اللهو والمجون فيه وتهيئة ألوان المتعة الحسية من كل لون . إنه يكشف لنا عما كان يدور في هذه البيوت العامة للقيان التي كانت منتشرة في الحواضر المختلفة: في الكوفة وفي البصرة وفي دمشق ثم في بغداد بعد ذلك — تلك المدينة التي توجهت إليها جميع التيارات المتشابكة التي كانت تعمل عملها في حياة المجتمع الإسلامي منذ القرن الأول . كانت هذه البيوت إذن، التي يقبل عليها الناس، تباع لهم المتعة المحرمة باللهو والعبث والمجون فيسيغون ذلك كله مع كنوس الشراب وسماع ، الغناء ، ومشاهدة ألوان الرقص وفنون الإيقاع . وكانت هذه البيوت أيضاً مدارس للغزل المكشوف وتوجيه الحب ناحية الجنس ، ومعارض لأنواع شتى من الجمال الذي لا يتستر ولا يتخفى وراء حجاب .

ولم تكن البيوت الإسلامية الخاصة في ذلك العصر بمنأى عن التأثير بهذه الفنون التي كانت موجودة في منازل القيان ، إذ كانت مليئة بالجواري والقيان اللاتي تعلمن إرضاء ساداتهن بكل هذا اللهو والعبث ، وإن كان في نطاق ضيق مستور . ولعل شيوع الغزل بالملذوف في هذا العصر يرجع إلى هذا التأثير السيئ الذي أحدثته الجوارى في المجتمع . ذلك أن الاستمتاع بالنساء صار سهلاً ميسوراً ، وخصوصاً عند الطبقة الموسرة ، فبدأ بعض المثقفين يعدون هذه المتعة شيئاً رخيصاً مبتذلاً ، وأخذوا يتلمسون طارفاً أخرى للتنفيس عن شهواتهم المضطربة^(٢) . ولم يكن تأثير الرقيق من هذه السبيل شراً كله — كما قد يتبادر إلى الأذهان — بل كان فيه بعض الخير للمجتمع في هذا العصر . فقد أشاعت الجوارى حب الجمال والإحساس به ، ونشرن أنواعاً من الظرف في هذا المجتمع ، ورققن المشاعر والأحاسيس ، فظهر أثر ذلك كله في موضوعات شعر هذه الفترة وفي أسلوبه وصوره . وقد بلغ من شيوع الظرف في هذا العصر أن أصبح للظرفاء رسوم وتقاليد خاصة بهم تدل

(١) ثلاث رسائل : ٦٥ وما بعدها .

(٢) انظر : نفية أي نواس : ١٠٦ .

عليهم . وكثيراً ما اختلط معنى الظرف بالمجون والزندقة في هذه الفترة . على اعتبار أن الظريف له الحرية في خوض الأحاديث المختلفة، حتى لو كانت خروجاً عن العرف والتقاليد والدين، بل ربما كان أقرب إلى نفوس مجالسيه لو أنه خاض بهم في أحاديث خفيفة متحررة من كل شيء . وقد عرفوا الظرف بأنه «يكون في صباحة الوجه، ورشاقة القد، ونظافة الجسم والثوب وبلاغة اللسان وعدوبة المنطق، وطيب الرائحة، والتفرز من الأقدار . . ويكون في خفة الحركة وقوة الدهن وملاحة الفكاهة والمزاح»^(١) . أما زى الظرفاء في اللباس فكان الغلائل الرقاق والقمص السفاق (الكثيفة) من جيد ضروب الكتان الناعمة النقية الألوان . ومن زيههم لبس النعال الغالية، والتختم بالعقيق الأحمر والفبروزج الأخضر والفضة المحرقة، ولا يتخمتون بالذهب لأنه لبس الصبيان والنساء والإماء . ومن زيههم في التعطر استخدام المسك المذاب في محلول ماء الورد، واستعمال العود المعبر بماء القرنفل وغيره مما يحدثنا به «الوشاء» . أما سلوكهم في أثناء الطعام: فأساسه تصغير اللحم، والتجامل عن الشره والنهم . وأما الجوارى الظريفات فلهن أزياء خاصة بهن أيضاً تمتاز بالركة والجمال، كما تمتاز بوجود كتابة عليها في الأكمام أو العصائب أو مشاد الطور والدوايب أو غير ذلك . وكانت هذه الكتابات تتميز بظرفها أيضاً من أمثال :

أثر كاني والمعاصي وعلى الله خلاصي^(٢)

والواقع إن الأزياء في هذا العصر الذي نتحدث عنه كانت في مجموعها صورة من صور الحضارة الجديدة التي شاعت، وسمة لا ترف والتألق في أماليب العيش، فقد نبذ الزى العربي القديم منذ بدء حركة التحضر في القرن الأول الهجري شيئاً فشيئاً ولم يبق له من أثر إلا في البوادي وعند بعض العامة فقط . أما في الحواضر فقد اتخذ الناس أزياء جديدة مختلفة، ترجع في أصولها إلى الملابس البيزنطية أم الفارسية، وزاد الإقبال على اتخاذ الأزياء الفارسية في العصر العباسي حيث نجد الحليفة

(١) أخبار الطراف والمتاجنين : ١٢ .

(٢) انظر : الموشى : ١٦٠ وما بعدها .

المنصور يأخذ الناس بلبس القلانيس الطوال المقرطة الطول .^(١) وكان أغلب هذه القلانيس من الخز ، وبعضها كان يصنع من جلود الثعالب ، أما ألوانها فكانت مختلفة .^(٢) ويبدو أن القلانيس الطويلة كانت غريبة على أهل هذا العصر حتى إننا نجد شاعراً من الموالى كأبي دلالة يصفها في سخرية ظاهرة إذ يقول :

وَكُنَّا نُرَجِّي مِنْ إِمَامٍ زِيَادَةً فَرَادَ الْإِمَامُ الْمُصْطَفَى فِي الْقَلَانِسِ
نَرَاهَا عَلَى هَامِ الرِّجَالِ كَانَتْهَا دِنَانُ يَهُودٍ جُلِّمَتْ بِالْبَرَانِسِ^(٣)

أما العمامة فقد دخلها هي أيضاً التنوع — مثلما كان يفعل الفرس — فكان للخلفاء عمامة تختلف عن عمامة الفقهاء وهكذا^(٤) . أما أهل الذمة فقد جعل لهم زي خاص لا يتعدونه حتى لا يتشبهوا بالمسلمين في لباسهم ولا في مركبهم ولا في هيشهم . لهذا كانوا يضعون في أوساطهم الزنارات مثل الخيط الغليظ يعقده في وسط كل منهم ، وتكون قلانيسهم مُضَرَّبَةً ، كما أن شرك نعالهم تكون مشية .^(٥) وفي عهد العباسيين أيضاً أصبحت الأعياد الفارسية القديمة احتفالات شعبية عامة مثل عيد النيروز والمهرجان ويوم رام . وكان الناس يشتركون أيضاً في أعياد النصاري التي ينبثا الشابثي أنها كانت مقسومة ببغداد على ديارات معروفة ، منها أعياد الصوم فالأحد الأول منه : عيد دير العاصية ، والأحد الثاني عيد دير الزرقية ، والأحد الثالث عيد دير الزندورد ، والرابع عيد دير درمالس ؛ وعيده أحسن عيد يجتمع نصاري بغداد إليه ولا يبقى أحد ممن يحب اللهو والحلاعة إلا تبعهم .^(٦) كما كان الاحتفال بيوم الشعانين أيضاً عيداً عاماً يشترك فيه جمهور الناس ، وحتى الخلفاء أنفسهم كما يفهم من نصر في الأغاني .^(٧) ولعلنا نسين في مشاركة الناس في هذه الأعياد نوعاً من الإقبال على الحياة وتجديدها بمثل هذه الاحتفالات ، كما أنها تكشف لنا

(١) تاريخ الطبري ٩ : ٢٨٤ .

(٢) انظر التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٦٧ .

(٣) تاريخ الطبري ٩ : ٢٨٤ والبرنس : قلنوة طويلة .

(٤) البيان والبيان ٣ : ٦٥ .

(٥) الخراج لأبي يوسف : ١٢٧ .

(٦) للديارات : ٣ . (٧) الأغاني ٩ : ١٢٨ .

أيضاً عن وجود حرية دينية مكفولة للجميع . وما يؤكد هذه الفكرة ما يذكره أبو قابوس - وهو شاعر نصراني عاصر الرشيد - من « مباحاة » النصارى في كنائسهم إذ يقول :

أبا الفضل لو أبصرتنا يوم عيدنا رأيت مباحاة لنا في الكنائس^(١)

ومع تأثر الأزياء والأعياد بنظم الحضارات الأجنبية التي استوعبها الإسلام في فتوحاته تأثرت حركة البناء وال عمران ، فبعد أن كان الناس يسكنون في الأخصاص وبيوت الشعر والقصب أخذوا يتدرجون في العمران منذ القرن الأول - كما رأينا في قصور الخلفاء الأمويين وقصر عبيد الله بن زياد الذي بلغت نفقائه نحو مليوني درهم فيما يقال^(٢) حتى أصبحوا في القرن الثاني يهتمون بإقامة القصور الضخمة ، وأصبح الأثرياء يهتمون بزراعة البساتين الفواحة بالشذى ، وإنشاء أحواض للسباحة وحدائق للحيوان . ولعل من أروع ما حكاها الرواة عن ترف البناء ذلك الوصف الذي نقلوه لنا عن الإيوان الذي بناه الأمين والذي كان يسافر فيه البصر ، وقد جعل كالبيضة بيضاء ثم ذهب بالإبرير المخالف بينه باللازورد ، وكان ذا أبواب عظام ومصاريع غلاظ تتلألأ فيها مسامير الذهب ، قد قمعت رهوسها بالجواهر النفيس . وقد فرش بفرش كأنها صبغ الدم ، منقش بتصاوير الذهب وتمائيل العقيان ، ونضد فيه العنبر الأشهب ، والكافور المصعد^(٣) . وأخذت ألوان الطعام هي أيضاً تتعقد بتعقد أسباب الحضارة حتى لقد روى طيفور أن جعفر بن محمد الأنماطي الفقيه تغدى عند المأمون فذكر أنه وضع على المائدة ثلاثمائة لون من الطعام^(٤) . وتغالى الكثيرون من الأغنياء في شراء الجواهر الكريمة ، أكثر مما كان في عهد الوليد بن يزيد كما رأينا من قبل ، حتى إن صالحاً صاحب المصلى أيام هارون الرشيد اشترى فصاً من عون العبادي بعشرين ألف دينار^(٥) . ومع كثرة الطعام وتعدد ألوانه فسدت الأسنان ، فجرت

(١) شعراء النصرانية بعد الإسلام : ٢٤١ .

(٢) انظر : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٦٧ .

(٣) طبقات الشعراء لابن المعتز : ٢٠٩ .

(٤) كتاب بغداد : ٣٦ .

(٥) المصدر نفسه : ١٣ .

العادة في هذا العصر على شدها بالذهب للعلاج وربما للزينة أيضاً^(١). وعرف الناس في هذا العصر جميع أسباب اللهو وفنونه فلعبوا النرد والشطرنج ، وعنوا بتربية الحمام وتغالوا في أثمانه^(٢) وتهارشوا بالديوك والكلاب^(٣) وانتشر لعب الميسر حتى في حانات الفقراء^(٤).

ولعلنا نستطيع أن نقول إن تأسيس بغداد كان نقلة جديدة لتطور المجتمع الإسلامي وإغراقه في الحضارة ومظاهرها المادية ، وانغماسه أكثر فأكثر في أساليب الحياة الأجنبية عنه . تلك التي كانت تحياها الشعوب المتحضرة المغلوبة على أمرها . وحتى تخطيط بغداد يظهر فيه الأثر الفارسي - كما يقول عبد العزيز الدوري - إذ فصل الخليفة عن الرعية ، وجعل له مقاماً سامياً يصعب الوصول إليه . كما أن ضخامة القصر والإيوان تظهر روعة الملك . وفكرة استدارة المدينة وحصر بيوت السكان في أحياء منفصلة يمكن غلقها ليلاً وحراسها بصورة دقيقة ، يشير إلى السلطة المطلقة المقتبسة من الفرس والتي تتعارض مع أرستقراطية العرب الأمويين ، ومع الديمقراطية الإسلامية على حد سواء^(٥) . والحقيقة إن انتقال الدولة إلى المشرق جعل الحياة الاجتماعية - على حد قول طه الحاجري - « معقدة مشتبكة النواحي أكثر من ذي قبل . إذ تغالى المجتمع في انصرافه إلى الناحية المادية فأصبح المال ميزان الرجال ، وأخذ يتردد في الأمثلة الجارية في بغداد : المال مال وما سواه محال . ولهذا توصل الناس إلى المال بشتى الوسائل . لا يعفون عن محرم ولا يتورعون عن خبيث ولا يعبأون أن يتخذوا من المعاني الكريمة أسباباً يخادعون بها . حرصاً عليه وإجلالاً له حتى أصبحت مظاهر الدين شركاً من شركه » . ويمضى طه الحاجري في وصف هذا التطور الاجتماعي فيقول : « إن هناك ظاهرة اجتماعية متصلة بهذه الحالة أشد الاتصال ونعد في حقيقة الأمر من أولى العوامل المؤثرة في قيامها . وهي نشوء طبقة التجار الأثرياء في البصرة وبغداد

(١) التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٢٧ .

(٢) الحيوان ٣ : ٩١ .

(٣) الأغاني ٦ : ٧٥ .

(٤) الحيوان ٥ : ١١٥ .

(٥) العصر العباسي الأول : ٩٧ .

وهي الطبقة التي تقابل الطبقة البورجوازية في الغرب . وكانت تلك الطبقة في البصرة أعظم ، إذ كانت ثغر العراق والمركز التجاري الخطير الذي يصل الشرق والغرب ، والذي يستقبل متاجر الهند وجزر البحار الشرقية . ومن أجل ذلك كانت تسمى أرض الهند وأم العراق^(١) .

ومع تدفق الثروة على المدن وبخاصة البصرة في القرن الثاني ازدادت الرغبة في المتعة وفي حب الشراب والتلذذ بأطاييب الحياة الحضارية الجديدة . والحقيقة إن تطور المجتمع في منتصف القرن الثاني بعد قيام الدولة العباسية وإغراقه في مظاهر الحياة المادية يمكن أن يتصور في حياة الخلفاء العباسيين أنفسهم . فحركة العمران وبناء القصور الفخمة كانت ماضية في طريقها أيام المنصور وخاصة منذ ابنتي مدينته الجديدة بغداد وأخذت الثروة تتدفق إليها من كل مكان . ومع ذلك يجمع الرواة على أنه لم يرق في دار المنصور لهو قط ولا شيء يشبه اللهو والعبث . وقد غضب المنصور غضباً شديداً حين سمع في قصره خادماً يضرب للجواري بالطنبور فقام إليه وحطمه على رأسه^(٢) . وكتب عامل البريد إلى المنصور بأن واليه في حضرموت يكثر الخروج في طلب الصيد بيزاة وكلاب قد أعدها . فعزله وكتب إليه : « ثكلتك أمك وعدمتك عشيرتك . ماهذه العدة التي أعدتها للنكابة في الوحش ؟ إنا إنما استكفيناك أمور المسلمين ولم نستكفك أمور الوحش »^(٣) ! وحدث أن بطح المنصور كاتباً له فنظر إلى سراويله فإذا بها من الكتان ، فأمر بضربه قائلاً له : « لا تلبس سراويل كتان فإنه من السرف »^(٤) . وفي عهد المنصور فيما يبدو بدأ ظهور الزنادقة والحجبان يستشري في المجتمع الإسلامي كما نفهم من سياق خبر أورده الطبري^(٥) . وقد أعانت على ظهور هذه الطبقة مجموعة من المؤثرات المختلفة من سياسية وثقافية إلى جانب التأثير الاجتماعي . ولكن يظهر أيضاً أن حركة الزندقة لم تكن في هذه الفترة قد وصلت إلى حد الخطر الذي ينذر المجتمع الإسلامي بالانهيار .

(١) مقدمة « البخلاء » بتحقيق طه الحاحري : ٢٤ وما بعدها .

(٢) تاريخ الطبري ٩ : ٢٩٤ .

(٣) المصدر نفسه ٩ : ٢٩٧ .

(٤) المصدر نفسه ٩ : ٣١٤ .

(٥) المصدر نفسه ٩ : ٣٠٨ .

وحين ولي المهدي الخلافة وجد خزانة الدولة عامرة بالأموال التي اكتتتها المنصور فأسرف إسرافاً شديداً . ويقول الخطيب البغدادي إن المنصور ترك في بيت المال شيئاً لم يجمعه خليفة قط من قبله ، فلما صارت الخلافة إلى المهدي قسم ذلك وأنفق^(١) وكانت شخصية المهدي في الوقت ذاته أقل تزمناً من المنصور ، فكان يحب السماع ويستهنر بذكر النساء ، ولكنه كان لا يشرب النبيذ — وإن كان الطبري يقول إنه لم يكن يتخرج فيه ، ولكنه كان لا يشربه .^(٢) وقد نشطت حركة الزنادقة في عهده نشاطاً كبيراً حتى لاح خطرهما واستعلن شرهما ، ولهذا نجد المهدي في أخبار عام ١٦٦ هـ يطلب الزنادقة في كل مكان ، فإذا أقرروا استتابهم ونحلي سبيلهم . فلما لم يجد معهم هذه الوسيلة نراه يأمر بحبسهم ، وحينما عاين المهدي أن حبسهم لم يترفع ما بنفوسهم ، جد في طلبهم والبحث عنهم وقتلهم وذلك ابتداء من عام ١٦٧ هـ . وأنشأ لأول مرة — فيما يبدو — منصب « صاحب الزنادقة » فكان فيه أولاً عمر الكلواذي ، وعندما توفي تولى مكانه « حمدويه » ، وعلى يد « حمدويه » قتل عدد كبير من الزنادقة في بغداد عام ١٦٨ هـ .^(٣)

أما ترف المهدي فلم يكن بالشيء الكثير فهو لم يتعد في هذا الميدان أن يكون أول من لعب الصوالة في الإسلام .^(٤) وأول خليفة حمل له الثلج إلى مكة في أثناء الحج^(٥) .

ولم تتقل الحياة الاجتماعية نقلة كبيرة أيام الهادي . فع أنه كان صاحب شراب ومجون^(٦) ، إلا أنه جد في طلب الزنادقة والقضاء عليهم طبقاً لوصية أبيه المهدي ، ولكن هذه النقلة الاجتماعية الخطيرة حدثت أيام الرشيد ، إذ كانت عناصر الاستقرار في الدولة قد رسخت ، وتدفق المال إليها من كل مكان ، فاشتد إغراق الناس في ألوان الحضارة واندماجهم فيها ، وكان شعارهم في ذلك « لا تؤخر لذة اليوم

(١) تاريخ بغداد ٥ : ٣٩٣ .

(٢) تاريخ الطبري ١٠ : ٦ .

(٣) تاريخ الطبري ١٠ : ٨ - ١٠ .

(٤) التبراس في تاريخ خلفاء بني العباس : ٣١ .

(٥) تاريخ الطبري ٩ : ٢٢٧ .

(٦) المصدر نفسه ١٠ : ٣٩ .

لغد» كما جاء في قول هبة الله بن إبراهيم بن المهدي ^(١) وأصبحنا نجد أن عشق الرجل للمرأة وعشق المرأة للرجل لا ينظر إليه على أنه من الأخيار الشخصية التي يجب أن تكتم عن الناس، بل نجد في هذا المضمار «عليه بنت المهدي» تهوى خادمين في قصر الرشيد هما طل ورشا وتكتب فيهما الأشعار الكثيرة صراحة ^(٢). كما نجد أيضاً أن عادة شرب الخمر قد مست حتى البيئات الدينية، فالخطيب البغدادي يذكر لنا أن محمد بن الضو المحدث «ليس بمحل لأن يؤخذ عنه العلم لأنه كان أحد المتهتكين بشرب الخمر، والمجاهرة بالفجور، وكان أبو نواس يزوره في الكوفة في بيت خمار بالحيرة يقال له جابر» ^(٣).

ونجد في قصر الرشيد لأول مرة ابن أبي مريم المدني (وكان مضحاكاً له محدثاً فكياً) ^(٤) أي أنه وجد في ذلك العصر ما يعبر عنه «بمضحك الملك» وهو منصب كان موجوداً فيما يبدو عند ملوك الفرس الأقدمين. ومع شيوع مثل هذه المظاهر الحضارية اللاهية منذ منتصف القرن الثاني، إلا أننا نستطيع أن نقول إن الحياة الاجتماعية حتى عصر هارون الرشيد كانت قائمة على شيء من التوازن بين الجسد واللهو، وهذا التوازن كان متحققاً في شخصية الرشيد نفسه، إذ نجد في أخباره المؤكدة أنه كان إلى جانب حب اللهو والعبث والمجون والإغراق في الجانب المادي من الحضارة التي صنعتها المؤثرات الأجنبية المختلفة، يستمع إلى نصائح الوعاظ والصالحين، فتنهيم دموعه من خشية الله، كما كان محافظاً - فيما يقول المؤرخون - على صلواته حتى إن الطبري يؤكد أنه كان يصلي في كل يوم مائة ركعة إلى أن فارق الدنيا، إلا أن تعرض له علة ^(٥).

ولكن حين ولي الأمين الخلافة فقد أثر هذا التوازن في الحياة الاجتماعية، فصارت إغراقاً في اللهو وانحرافاً عن كل شعائر الدين، بل لقد ظهر في هذا الخليفة أثر الشذوذ الجنسي الذي كان قد استفحل أمره في هذه الفترة. أما إسراف الأمين

(١) الأوراق - أشعار الخلفاء : ٥٠ .

(٢) المصدر نفسه : ٦١ .

(٣) تاريخ بغداد ٥ : ٢٧٤ .

(٤) تاريخ الطبري ١٠ : ١١٤ .

(٥) تاريخ الطبري ١٠ : ١١٣ .

إغراقه في اللهو فكان شيئاً لم يسمع به القرن الأول ولا أوائل الثاني في عصر الخلفاء الأمويين والعباسيين الأولين . لقد وجه الأمين إلى جميع البلدان في طلب الملهمين وضمهم إليه ، وأجرى لهم الأرزاق ونافس في ابتياع فرس الدواب ، وأمر ببناء ميدان حول قصر أبي جعفر في بغداد للصوالة واللعب . كما أمر ببناء مجالس لمتنزهاته ومواضع خلوته ولهوه ولعبه في شتى القصور التي يملكها : الحلد ، والخيزرانية وبستان موسى ، وقصر عبدويه ، والمعلي ، ورقة كلواذى ، وباب الأنبار ، ونباري ، والمهوب ، كما أمر بعمل خمس حراقات في دجلة على خلة الأسد والفيل والعقاب والسحرة والفرس ، وأنفق في عملها مالا عظيماً^(١) .

ولم يكن الأمين وحده في هذا الإغراق المادي — وإلا لم نعن بأخباره وأخبار سواه من الخلفاء ، ولكن الحقيقة أن أولئك الخلفاء كانوا صدى لاجتماعهم تظهر فيهم مبادئه ، كما تظهر أيضاً جوانبه الجادة المترنة ، والذي يدلنا على ما وصل إليه الحال في أيام الأمين من تحرر اجتماعي كامل يصل إلى حد الإباحة ، تلك القصة التي يرويها الطبري ويبين فيها أنه لما هزم جند المأمون جيش الأمين بقيادة علي بن عيسى وجدوا في معسكره صناديق حسبوها مالا ففتحوها فإذا فيها خمر سوادى^(٢) !

وكان من أثر فقدان التوازن في الحياة الاجتماعية أيام الأمين ، وإنفاقه أموال الدولة على ملذاته وملاهيته أن ظهر الاختلال واضحاً في البناء الاجتماعي ، وازدادت الهوة اتساعاً بين الطبقات المختلفة ، وانكشفت بغداد الفاتنة الثرية المتلألئة بالمال والجواهر عن جانبها الفقير المحطم الذي لا يجد قوت يومه ، وازدادت الصورة وضوحاً بجوانبها المختلفة حين حدثت الفتنة بين الأمين والمأمون وتعرضت بغداد لحصار مجهد عنيف . حينئذ ظهر شعبها الكادح الفقير ، ولم يكن الفقير من بين هؤلاء هو الذي وصفه فقهاء العراق بأنه من كان دخله مائتي درهم في السنة أى ما يعادل الحد الأدنى من العطاء^(٣) . ولكن كان هؤلاء الفقراء لا يملكون من الدنيا شيئاً بعد اتساع الهوة بين الطبقات . فهم عبارة عن آلاف مؤلفة من الرعاع والشطار ، لا تربطهم بالحياة في

(١) تاريخ الطبري ١٠ : ٢١٥ .

(٢) المصدر نفسه ١٠ : ١٤١ .

(٣) التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٦٠ .

بغداد رابطة ما . فهم لا يملكون عقاراً ولا أموالاً ، بل لا يجدون عملاً يقتاتون منه ، ولهذا انطلقوا في هذه الفتنة على سجيبتهم ، يقاتلون ولا يلدرون لحساب من هذا القتال . وكل ما كان يلور في أذهانهم أن هذه الحرب ربما تقتلهم من الوحدة التي يتردون فيها إلى حيث يستطيعون رؤية وجه الحياة . وربما كان أملهم أن تخدمهم هذه الحرب فتقدم لبطونهم الحاوية الغذاء ، ولأجسادهم العارية الكساء الذي يقيمهم الحر والزمهرير . ويصف لنا الطبري هذه الفتنة فيقول : «لقد نقب أهل السجون السجون وخرجوا منها وقتل الناس ، وثب على أهل الصلاح الدعار والشطار ، فجز الفاجر وذل المؤمن واحتل الصالح وساءت حال الناس» (١) .

وإلى هنا كان تيار الحياة العابثة اللاهية قد بلغ أقصى مداه ، وتفجرت بغداد بعد فتنة الأمين والمأمون بضروب الفسق وأنواع المجون ، فظهرت طبقة من الناس تقطع الطريق وتأخذ الغلمان والنساء علانية من الطريق ، فلما رأى الناس ذلك وما أظهروا من الفساد والظلم والبغى ، قام صلحاء كل ربض ودرب فشى بعضهم إلى بعض واتفقوا على قمعهم ، فقام رجل يقال له خالد اللريوش فدعا جيرانه وأهل بيته ومحله ، على أن يعاونوه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فأجابوه إلى ذلك وشد على من يليه من الفساق والشطار فمنعهم مما كانوا يصنعون ثم قام من بعده رجل يقال له سهل بن سلامة الأنصاري فدعا الناس أيضاً إلى مادعا إليه خالد ، وزاد عليه العمل بكتاب الله جل وعز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وعلق مصحفاً في عنقه فأتاه خلق كثير ، فأخذوا يطوفون ببغداد وأسواقها وأرباضها وطرقها ليمنعوا الخفارة (٢) التي فرضها الفساق وهي نوع من ابتزاز الأموال (٣) .

وكان ظهور هذه الفتنة الصالحة من الناس التي كان يطلق عليها اسم (المطوعة) انعكاساً لتيار اللهو والعبث ، وتأليفاً للجانب الجاد في الحياة الاجتماعية ، وتوكيداً لتيار الزهد الذي كان انعكاساً صادقاً في نفوس المتقين ضد الحياة العابثة المماجنة التي

(١) تاريخ الطبري ١٠ : ١٧٣ .

(٢) الخفارة أنه كان يأتي الرجل صاحب البستان مثلاً فيقول : يستأنك في خفري ول في مقابل ذلك كل شهر كذا من المال ، فيدفع صاحب البستان شاء أم أبى . والخفارة تطلق عليها الآن اسم (الأتاوة) أو (الطلجة) .

(٣) انظر : تاريخ الطبري ١٠ : ٢٤١ .

كانت تسود مجتمعاتهم . والحقيقة إن هذا التيار المضاد لم يكن شيئاً جديداً في المجتمع الإسلامي في القرن الثاني ، ظهر فقط على أثر اندلاع نار الفتنة بين الأمين والمأمون ، ولكنه كان موجوداً دائماً وكان يقوى ويشتد كلما أغرق المجتمع الإسلامي في طوفان وترفه وانكسب على ملذاته وملاهيته . ولم يكن استغراقنا في تصوير الجانب اللاهني من المجتمع دون الجانب الجاهل إنكاراً لوجود هذا الجانب السوي أو غضاً من شأنه ، ولكننا صورنا مدى الانحراف الذي صار إليه المجتمع الإسلامي متأثراً بالحضارات الأجنبية والعوامل الاقتصادية والسياسية المختلفة ، على اعتبار أن الأصل في كل مجتمع - وخاصة المجتمع الإسلامي - ارتكازه على أسس الدين والتقوى وأخذه بكتاب الله وسنة رسوله ، ليس هذا فحسب بل إن الميل للزهادة كان شيئاً أصيلاً في الحياة الإسلامية منذ ركز الإسلام لواءه ، فهو يحض على الزهادة والقناعة والرضا من عرض الدنيا بالقليل . وقد سئل الرسول صلوات الله عليه عن أعقل الناس فقال : « همته المسابقة إلى ربهم عز وجل ، والمسايرة إلى ما يرضيه ، وزهدوا في فضول الدنيا ورياستها ونعيمها ، وهانت عليهم فصبروا قليلاً واستراحوا طويلاً . وكان المسلمون الأولون من أحرص الناس على البعد عن مظاهر الحياة الدنيا وزخارفها ، ويروى عن سعد بن أبي وقاص أنه قال : (. . .) كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مالنا طعام نأكله إلا ورق الحيلة وهذا السمر حتى قرحت أشداقنا^(١) . » والروايات التي تكشف لنا عن زهادة الخلفاء الراشدين كثيرة متواترة وخاصة عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ، بل نجد كثرة من صحابة رسول الله والتابعين اشتهروا بالزهد وتجنب زخارف الدنيا مثل طلحة ابن عبيد الله وسعيد بن زيد وعثمان بن مظعون وعبد الله بن مسعود وأبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر وغيرهم ، وأبو نعيم يذكر في كتابه (الحلية) عدداً كبيراً من الزهاد والورعين في عهد الرسول ممن أطلق عليهم (أهل الصفة) ثم يذكر أسماء الزهاد من التابعين فنجد منهم وفرة ظاهرة ، كما نلمس في أخبارهم تفانيهم في حب الله والإقبال على التهجد والعبادة ، واستغراقاً في محاسبة النفس والتقشف والزهادة مثل أويس بن عامر القرني سيد نساك التابعين ، وعامر بن قيس الذي يقول عنه أبو نعيم (أول من عرف بالنسك واشتهر من عباد التابعين بالبصرة)^(٢)

(١) انظر : حلية الأولياء ١ : ١٨ . (٢) المصدر نفسه ٢ : ٩٤ .

وازداد الميل الزهدي في المجتمع الإسلامي في القرن الأول فتجد فيه أمثال مسروق ابن عبد الرحمن الذي حج فما افترش إلا جيبته حتى انصرف، والأسود بن يزيد النخعي الذي كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة حتى ينحصر جسده ويصفّر، وأبي يزيد ابن الربيع بن خيثم الذي كان إذا سجد (كأنه ثوب مطروح فتجى العصافير فتقع عليه) (١). ونكلسون يقول إن القرن الأول انفرد بالعوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره، فالحروب الأهلية الطويلة الدامية التي وقعت في عهد الصحابة وبنى أمية، والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يملون إرادتهم وآراءهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في إسلامهم، كل أولئك عوامل حركت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها، وحولت أنظارهم نحو الآخرة ووضعت آمالهم فيها، ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة وانتشرت على مر الأيام، فكانت زهداً دينياً خالصاً في بادئ الأمر، وظلت هذه الحركة تحمل طابع أهل السنة طوال حكم بني أمية وكان القائلون عليها من أشد أتقياء المسلمين، بل كان كثير منهم من القراء وأهل الحديث وعلماء الدين، ولعل أشهر شخصية في الزهد تمثل تلك الحركة في القرن الأول هو الحسن البصري الذي يمكن اعتباره مؤسساً لمدرسة البصرة في الزهد والتصوف (٢). وقد تغلغت حركة الزهد في القرن الثاني إلى نفوس عامة المسلمين الذين نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة احتقار، فتجد بعضهم يفر من الحياة الاجتماعية الصاخبة إلى الكهوف أو المقابر أو يهيم على وجهه في الصحاري والجبال، فهذا إبراهيم بن أدهم يهجر الحياة الناعمة المرفهة ويقبل على المجاهدة والكفاح والعمل بيديه وكان يرتجز قائلاً :

اتخذ الله صاحباً ودّع الناس جانباً

وكان يلبس في الشتاء فرواً ليس تحته قميص، ولم يلبس خفين ولا عمامة، ويصوم في السفر والحضر ولا ينام الليل (٣). وتجد من زهاد القرن الثاني أيضاً عبد الواحد ابن زيد الذي كان يقول : «يامعشر إخواني عليكم بالخبز والملح فإنه يذيب شحم الكلى ويزيد في اليقين» (٤). أما صالح بن بشير المري فكان إذا

(١) حلية الأولياء ٢ : ٩٥ ، ١٩ : ١١٤ .

(٢) انظر : في التصوف الإسلامي وتاريخه : ٤٦ .

(٣) انظر : حلية الأولياء ٧ : ٣٦٧ - ٣٧٣ .

(٤) المصدر نفسه ٦ : ١٥٥ .

قص في المسجد كثر بكاؤه كأنه ثكلى ، وكان رياح بن عمرو القيسي لا يأكل إلا بقدر ما يمسك الرمح ، وسفيان الثوري لم يكن يجلس في صدر مجلس قط ، إنما كان يقعد إلى جنب الحائط ويجمع بين ركبتيه ^(١) . وكان الفضيل بن عياض يرفض عطاء هارون الرشيد ويُبكيه أشد البكاء وكان يردد دائماً (اللهم زهدنا في الدنيا) ^(٢) أما وهيب بن الورد فكان لا يأكل من الفواكه ، وكان إذا انقضت السنة وذهبت الفواكه يكشف عن بطنه وينظر إليه ويقول : يا وهيب ما أرى بك بأساً ، ما أرى تركك الفواكه ضرك شيئاً ^(٣) وكان بشر بن الحارث الحافي يقول : «إن الجوع يصنع القواد ويورث العلم الدقيق» ويقول : «طوبى لمن ترك شهوة حاضره لموعده غيب لم يره» ^(٤) أما معروف الكرخي فكان يبكي وينوح وهو ينشد في السحر :

أَيُّ شَيْءٍ تُرِيدُ مِنْهُ الذُّنُوبُ شُغِفْتُ بِبَيْ فُلَيْسَ عَنِّي نَغِيبُ
مَا يَضُرُّ الذُّنُوبَ لَوْ أَعْتَقْتَنِي رَحِمَةً بِي فَقَدْ عَلَانِي الْمَشِيبُ ^(٥)
ويطول بنا الحديث لو استعرضنا جميع الزهاد الذين ظهروا في القرن الثاني في أنحاء الدول الإسلامية ؛ وقد ذكر لنا أبو نعيم وابن الجوزي مئات من هؤلاء الزهاد الذين يمثلون جانباً رئيسياً في المجتمع الإسلامي في العصر الذي نتحدث عنه . وقد لاحظ أكثر الباحثين أن كلمة التصوف قد شاع استعمالها في آخر القرن الثاني مما يدل على أن هذا القرن كان عصر الانتقال من الزهد إلى دور التصوف الحقيقي ^(٦) . ويقال إن كلمة الصوفي أطلقت أول ما أطلقت على أبي هاشم الكوفي المتوفى عام ١٥٠ هـ الذي يقول فيه جامي في (نفحات الأنس) : «إنه تقدمه رجال كانت لهم قدم في الزهد والورع وحسن التوكل وفي طريق المحبة ، ولكنه كان أول من تسمى بالصوفي ^(٧) فكان القرن الثاني - على هذا الأساس - قد شهد حركة الزهد وهي تقوى وتشتد وتمضي إلى غايتها ، حتى تتطور وتتحول إلى تصوف

(١) حلية الأولياء : ٦ : ٣٧٨ .

(٢) المصدر نفسه ٨ : ٨٤ .

(٣) صفة الصغوة ٢ : ١٢٥ .

(٤) المصدر نفسه ٢ : ١٨٨ .

(٥) المصدر نفسه ٢ : ١٨١ .

(٦) انظر : في التصوف الإسلامي وتاريخه : ٦٨ .

(٧) المصدر نفسه : ٣ .

له حدود ومعان جديدة، وإن كان يمثل في أساسه الزهد الإسلامي الحقيقي . وكان هذا القرن قد شهد تيارين متضادين، كل منهما يمتد إلى غايته : تيار الزهد وتيار المعجون، وهذا مأسوف تتمثله حين نعرض للشعر الذي كان صدى لهذه الحياة الاجتماعية بشقيها الرئيسيين ، ولا شك في أنه سيكون خير مصور لهذه الحياة بعيداً عن ادعاءات المؤرخين وتزييد الرواة .

الفصل الثالث

التأثير الثقافي

انطلقت اللغة العربية من جزيرتها تواكب الفتوحات التي قام بها المسلمون ، وترافق دفعات المهاجرين الذين وفدوا على الأمصار الجديدة ييغون الاستقرار بعيداً عن حياتهم الصحراوية القديمة . وكما أحرز الفاتحون انتصارات متوالية في المعارك التي خاضوها وثلوا بها ملك أعظم دولتين في ذلك التاريخ ، كذلك مضت اللغة العربية تشق طريقها في مجتمعات الأقطار المفتوحة ، وتحرز انتصارات متوالية في الشام والعراق ومصر وشمال أفريقية والأندلس ، وإن كانت هذه الانتصارات اللغوية — بطبيعة الحال — أبطأ في تحقيقها من الانتصارات العسكرية .

والحقيقة إن الذي ساعد على انتشار اللغة العربية بهذه السرعة في الأقطار المفتوحة ، ارتباطها القوى بالإسلام كدين في ذاته وكدعوة سرت في المجتمعات الجديدة سريان النور في الظلام ، فأمن بها عدد كبير من الناس ، وأقبلوا على اعتناقها في حماسة وقوة . ومهما تكن الدوافع التي تكمن وراء دخول أبناء هذه الشعوب في الإسلام ، فإنهم وجدوا أنفسهم محتاجين إلى تعلم اللغة العربية وإتقانها للتوصل إلى هذا الدين الجديد ، وإلى التفاهم مع الشعب الفاتح ، وللوصول أيضاً إلى المناصب المختلفة في هذه الإمبراطورية الواسعة . ومن هنا بدأ الصراع بين العربية وبين اللغات المحلية في الأقطار المفتوحة . وقد وضح أن نتيجة هذا الصراع كانت في جانب العربية بدليل انتشارها الواسع في هذه الأقطار — ربما حتى اليوم كما هو واقع في أغلبها — ولكن العربية مع ذلك لم تخرج سالمة تماماً من المعارك التي خاضتها مع اللغات المحلية ، ولكن ظهرت فيها آثار هذه المعارك منذ نهاية القرن الأول وأوائل الثاني كما يتضح لنا من دراسة التطور اللغوي في هذه الفترة . ويرى «يوهان فلك» أن اللغات الوطنية القديمة كانت سائدة في الوديان والسهول في كل مكان : اللاتينية الشعبية في شبه جزيرة أيبيريا ، ولهجات البربر في شمال أفريقية ، والقبطية في مصر ، واللهجات الآرامية في سورية وما بين النهرين . وحتى في المدن لم تكن الكلمة العليا للعربية . ففي مدن

العراق - حتى الجديدة منها كالبصرة والكوفة - كانت الفارسية سائدة بين الطبقات الدنيا إلى مدى بعيد^(١) .

والذي يقوله « فلك » شيء طبيعي جداً وهو لا ينفي ما ذكرناه عن انتصار العربية على اللغات المحلية ، إذ ليس معنى هذا الانتصار القضاء على تلك اللغات قضاء تاماً في يوم وليلة . ولكن الذي حدث بالضبط أن العربية اصطلمت بهذه اللغات فأخذت تقضى عليها شيئاً فشيئاً ، ولكن بعد أن استوعبت ماتريد من هذه اللغات لتجدد شبابها وحيويتها ، وليمكنها مسابقة الحياة المتحضرة الجديدة التي بدأ العرب يحيونها منذ القرن الأول .

وكان العنصر الفارسي من القوة والانتشار بحيث جعل للغة مكاناً في المجتمع الإسلامي منذ القرن الأول ، فتأثرت بها العربية بعض التأثر ، وظهر أثر ذلك في الشعر نفسه ، فنجد مثلاً الصبيان في أزقة البصرة يسألون يزيد بن مفرغ حين عاقبة عبيد الله بن زياد : أين جيست ؟ (أي ما هذا) فيجيبهم بالفارسية :

آبَ امْتِ نَبِيدَ امْتِ عَصَارَةَ زَبِيبِ امْتِ
سُمِيَّةَ رُوسِي امْتِ

أي هذا ماء ونبيذ وعصارة زبيب وسمية البغي^(٢) .
ونجد أسود بن أبي كريمة يخلط بين العربية والفارسية في شعره إذ يقول :

لزم الغُرامُ ثوبِي بُكَرَةً في يَوْمِ سَبْتِ
فتمايلتُ عليهمُ مَيْلَ (زَنْجِيٍّ بِمَسْتِ)
قد حسا الداذي صرفاً أو عُقاراً (بَايَخَسْتِ)^(٣)

ولم يعتصم شعراء البدو أيضاً من تأثير الألفاظ الفارسية ، فكانوا يدخلونها في شعرهم

(١) العربية : ٨٢ .

(٢) البيان والتبيين ١ : ٨٠ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ٨٠ ، المصت : السكر وإدمان الشراب ، الداذي : نوع من الشراب ، وبايخست بمعنى موطوءة بالأقدام .

للتملح — كما يقول الجاحظ — نجد هذا في شعر العماني وهو يمدح الرشيد :

من يلقه من بطل مُسَرَّنِدٍ في زَغْفَةٍ مُحَكَّمَةٍ بالسُّرْدِ

يجول بين رأسه و (الكرد) ^(١)

ونجده أيضاً في شعر أبي شراة إذ يقول :

إِذَا فُتِحَتْ فَغَمَّتْ رِيحُهَا وَإِنْ سِيلَ خَمَارُهَا قَالَ «خُش» ^(٢)

وحتى في شعر الهجاء الذي يفترض فيه سريانه بين الجماهير ، كان الشعراء يستخدمون فيه ألفاظاً فارسية مما يدل على فهم الناس لمعانيها وتقبلهم لها ، فمن ذلك قول أبي الينبغى في البرامكة :

إِنَّمَا الدُّنْيَا كَبَيْضِ عَمَلُوهُ (نيمِرش)

فَحَشَاءَ الْبَرْمَكِيِّونَ وَقَالَ النَّاسُ (خُش) ^(٣)

وحتى شعر جرير — وهو يحتج به في العربية — لم يخل من ألفاظ فارسية في مثل قوله :

لَا خَيْرَ فِي غَضَبِ الْفَرَزْدَقِ بَعْدَمَا سَلَخُوا عِجَانَكَ سَلَخَ جِلْدِ (الرُّوْذَقِ)

والرودق بالفارسية حمل متوف الوبرة بعد سلقه ^(٤) .

ولا نستغرب قط غزو الألفاظ الفارسية للشعر العربي منذ القرن الأول ، إذ كان ذلك الغزو نتيجة طبيعية للصراع بين العربية والفارسية . وكما كان الفرس محتاجين إلى تعلم العربية للأسباب التي قد مناها ، كذلك كان العرب في بعض الأقطار — وخاصة فيما وراء النهر — محتاجين إلى تعلم الفارسية وإتقانها . ويروى لنا الطبري أن والي خراسان أشروس بن عبد الله طلب رجلاً يوجهه إلى ما وراء النهر ، فسموا له شخصاً فقال : ليس بالماهر بالفارسية . ^(٥) وكان ذلك في عام ١١٠ هـ أي بعد مضي سنوات طويلة

(١) البيان والبيان ١ : ٧٩ والكرد بمعنى العتق والمرند الذي يملو ويطلب ، والزغفة الدرع

المحكمة .

(٢) الأغاني ٢٠ : ٤٠ والكلمة معناها طيب .

(٣) طبقات الشعراء لابن المعتز : ١٣٠ والكلمة الأولى معناها (مشوى نصف شئ) والثانية

معناها في المثال السابق .

(٤) للعربية : ٢٠ .

(٥) تاريخ الطبري ٧ : ١٩٦ .

على التقاء العربية بالفارسية . وقد ظل هذا الاشتباك بين الفارسية والعربية قائماً طوال القرن الثاني الهجري ، وظهرت آثاره واضحة عند شعراء هذا القرن وبخاصة الذين لهم أصول فارسية كأبي نواس .

وقد يتساءل المرء لماذا لم تتأثر العربية بغير الفارسية من اللغات المحلية في أثناء مصارعها إياها في بيئاتها الطبيعية ، فنحن لا نكاد نجد مثل هذا التأثير الفارسي القوي بالنسبة للألفاظ السريانية أو القبطية مثلاً . ولم أعثر في قراءاتي إلا على هذا البيت لإبراهيم الموصلي الذي وردت فيه عبارة سريانية على لسان خمار :

فقال (ازل بشين) حين ودعني وقد لعمرك زلنا عنه بالشين

ويقول الأصفهاني إن معناها امض بسلام^(١) .

والسبب في هذا - في رأبي - يرجع إلى طغيان الحضارة الفارسية على غيرها من الحضارات ، كما يرجع إلى تأثير الفرس القوي في البصرة والكوفة بالذات ، وهما مركزان إسلاميان خطيران في الحياة الثقافية والعقلية والعربية ، وخاصة إبان تكونها وتشكلها منذ القرن الأول ، فقد ورد على البصرة والكوفة عدد كبير من التجار والصناع والزراع الفرس فكونوا مع أسرى الحرب ذوى الأصل الفارسي أغلبية السكان ، حتى أصبح للفارسية في هاتين المدينتين مجال إلى جانب العربية كما ذكرنا من قبل . ويقول « ماسنيون » إن نزول بني القيس في البصرة سهل حركة تعريب المفردات الفارسية ، لأنهم كانوا حلفاء الحمراء من الفرس ، وحدث مثل هذا أيضاً في الكوفة إذ كان وجود الجماعات العربية الجنوبية عاملاً مساعداً على هذا التأثير والتأثر الذي حدث بين اللغتين : الفارسية والعربية^(٢) ،

وقد لاحظ الكتاب الأقدمون الدور الخطير الذي قامت به هاتان المدينتان - وخاصة البصرة - في التقاء العربية بالفارسية . فابن رشيقي يروي عن عبد الكريم ابن إبراهيم قوله : « وربما استعملت في بلد ألقاط لا تستعمل كثيراً في غيره ، كاستعمال أهل البصرة بعض كلام أهل فارس في أشعارهم ونوادير حكاياتهم »^(٣) .

(١) الأغاني ٥ : ١٧٦ .

(٢) خطط الكوفة : ١٣ .

(٣) المعلقة ١ : ٥٨ .

وقام الموالى والرقيق أيضا بدور خطير في تأثر العربية بالفارسية على وجه الخصوص ، ولعلنا ندرك خطورة هذه الوسيلة بعد أن رأينا ذلك الأثر القوي الذى كان للموالى والرقيق في الحياة الاجتماعية في القرن الثانى . ومن الطبيعى أن معرفتهم باللغة العربية لم تكن تامة ولا صحيحة في أغلب الأحيان ، لهذا كانوا ينسجون في كلامهم كثيرا من ألفاظ لغاتهم الأصلية ، كما كان نطقهم العربية في كثير من الأحيان مدعاة للسخرية ، وهذا مما دفع شاعرا كأبى عطاء السندى إلى أن يعهد بقراءة شعره إلى شخص آخر كما يذكر هو نفسه في شعر له :

أَغَوَزْتَنِي الرُّوَاةُ يَا ابْنَ سُلَيْمٍ	وَأَبَى أَنْ يُقِيمَ شِعْرِي لِسَانِي
وَعَلَا بِالذِّى أَجْمَعُ صَدْرِي	وَجَفَانِي لِعُجْمَتِي سُلْطَانِي
وَأَزْدَرْتَنِي الْعَيُونُ إِذْ كَانَ لَوْنِي	حَالِكًا مُجْتَوًى مِنَ الْأَلْوَانِ
فَضَرَبْتُ الْأُمُورَ ظَهْرًا الْبَطْنِ	كَيْفَ أَحْثَالُ حِيلَةٍ لِلْسَّانِي؟ ^(١)

ويروى لنا الجاحظ قول بعض الشعراء في وصف لكنة جاريتته وخلطها في اللغة :

أَكْثَرُ مَا أَسْمَعُ مِنْهَا فِي السُّحَرِ تَذَكِيرُهَا الْأُنْثَى وَتَأْنِيثُ الذَّكَرِ
وَالسُّوَاةُ السُّوَاءُ فِي ذِكْرِ الْقَمَرِ

ذلك لأنها كانت تنطقه (الكمر)^(٢) .

وعند هذه النقطة من البحث نكون قد أدركنا شيئا جديداً كان يحدث في الحياة الثقافية العربية في هذا العصر ، ذلك أن التقاء العربية بالفارسية وتأثرها بها ذلك التأثير القوي الذى شاهدنا بعض صوره ، أدى إلى ظهور أسلوب عربى مولد منذ الثلث الأخير من القرن الأول الهجرى ، له خصائص ومميزات يفرق بها عن أسلوب اللغة العربية الأصلية التى جاء بها العرب المهاجرون إلى البلاد المفتوحة . وقد تكون هذا الأسلوب المولد من العوائد اللغوية الراجعة

(١) الأغاني ١٦ : ٨٢ .

(٢) البيان والتبيين ١ : ٤١ .

إلى اللهجة الدارجة في مناطق العربية القديمة كما يقول يوهان فلك، إلا أنه تصور وجود (لغة) مولدة لا (الأسلوب) الذي أشرنا إليه^(١). وما ساعد في رأيي - على وجود هذا الأسلوب المولد ظهور شعراء من غير العرب منذ النصف الثاني للقرن الأول الهجري مثل زياد الأعجم وأبي عطاء السندي . وكانت أولى سمات هذا الأسلوب المولد اختلافه في استعمال بعض الألفاظ اللغوية عما كانت تقرره العربية الأصيلة في الأسلوب القديم . وكان هذا يعد بالطبع خطأ ولحنا في بيئة اللغويين القدماء ، ولكننا ننظر إليه الآن على أنه كان تطوراً طبيعياً للغة العربية في هذه البيئة الجديدة التي تضم أشتاتاً وأخلاطاً من الأجناس واللغات .

وقد أثر هذا الأسلوب المولد في البيئة العربية تأثيراً له شأنه ، بدأ يظهر في أواخر القرن الأول حتى بين الشعراء ذوي الأصل العربي الثابت والذين يعتبر شعرهم بلدياً مثل ذى الرمة إذ توجد في شعره صيغ مولدة لا حظها الأصمعي . فهو يستعمل مثلاً لفظ (زوجة) بدلاً من اللفظ القديم (زوج) وهي صيغة جديدة وردت عند الفرزدق من قبل ولكن الأصمعي يرفضها ، كما يخطئ الأصمعي أيضاً استعمال ذى الرمة لفظ (أدمانة) بمعنى بيضاء اللون بحجة أن لفظ الجمع وهو (أدمان) جمع (آدم) لا يصح أن يأخذ علامة تأنيث^(٢). وقد أدرك الأصمعي بفطرته اللغوية السليمة من أين جاء أثر التوليد في شعر ذى الرمة إذ يقول : « إن ذا الرمة قد أكل البقل والملوح في حوانيت البقالين حتى بشم^(٣) » وهو طبعاً لا يقصد هذا المعنى المادى الضيق ، ولكنه يريد أن ذا الرمة قد أثرت في لغته الحضارة الجديدة وهذا الأسلوب المولد سمة من سماتها .

ومن الطبيعي أننا لم نقصد بهذا المثال أن نجعل الفرق بين أسلوب اللغة العربية الأصيلة والأسلوب المولد احتواء الأخير على الخطأ واللحن - ولو في رأي اللغويين - فالواقع إن الفرق بينهما أعمق من هذا بكثير ، بحيث يمكننا أن نقول إن الأسلوب المولد كان خروجاً على الأسلوب العربي الأصيل في نواح مختلفة :

(١) انظر العربية : ٢٦ .

(٢) العربية : ٤٣ .

(٣) الموشح : ١٨٠ .

في الألفاظ والتراكيب اللغوية ، وفي نسق التعبير ، وفي موسيقى العبارة ، بل في معظم الأركان التي يتألف منها الكلام والتعبير - كما ستبين في دراسة تركيب العبارة الشعرية في الباب الثالث من هذا البحث . وهذا الرأي يخالف مخالفة ظاهرة مذهب إليه شوقي ضيف حين قال : « كان المظنون أن يحدث تغير واسع في اللغة العربية أثناء العصر العباسي حين اتخذها الأجانب من الأعاجم وسيلة للتعبير عن أفكارهم وشعورهم ، غير أن ذلك انحسر عن تغيرات طفيفة ، وإن كان العباسيون أنفسهم يشيرون إلى ما يسمى بأسلوب المولدين ، ولكن هذا الأسلوب لم يتحول تحولا تاما إلى صورة مخالفة للصورة القديمة (١) » .

ويمكننا أن نقول أيضا إن هذا الأسلوب المولد بما فيه من بساطة ورشاقة كان تحويرا للأسلوب القديم بحيث يمكن أن يتجاوب هذا التحوير مع عامة الشعب المولد المختلط الأجناس ، ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أن الأسلوب العربي الفصيح قد انتهى أمره وغلبه هذا الأسلوب المولد ، كلا ولكن كان لكل منهما تيار يسير فيه ومناطق نفوذ خاضعة لهذا الأسلوب أو ذاك . كان الأسلوب العربي الأصيل في بيئات العلماء من أصحاب اللغة والقرآن والحديث ، وكان الأسلوب المولد يسرى خارج بيئات هؤلاء العلماء بين طبقات الشعب المختلفة ، ولهذا نجد لغة الشعر - وهو استجابة طبيعية لمشاعر شعبية مختلفة - تصطبغ في القرن الثاني الأسلوب المولد . ومع ذلك كثيرا ما التقى الأسلوبان : الفصيح والمولد عند شاعر واحد كأبي نواس ، فنجدته يستخدم الفصيح في أداء موضوعات معينة هي عبارة عن موضوعات (رسمية) تضمن له رضا الخلفاء وثناء العلماء ، كما يستخدم المولد في الموضوعات التي تعبر عن ذات نفسه ومشاعره ، فيرضى ذاته ويرضى قراءه أو سامعيه من أبناء الشعب على اختلاف طبقاته . وأحيانا نجد غلبة تيار الأسلوب الفصيح على شاعر من شعراء القرن الثاني لأسباب معينة ، كأن يكون بدويا أو قريبا من البادية . كما نلاحظ في مسلم بن الوليد الذي كان قريبا من بادية الكوفة - ولكن شعر مثل هذا الشاعر لم يكن يتجو قط من تأثير الأسلوب المولد ، وكيف يتجو منه في الوقت الذي استجاب له بعض الشيء أمثال جرير وذى الرمة في أواخر القرن الأول .

لقد أدرك الأمويون بفطرتهم العربية السليمة منذ القرن الأول خطر نمو هذا الأسلوب المولد على حياة العربية الفصحى فتحمّسوا أشد التحمّس لمبدأ تنقيتها من اللحن والألفاظ الدخيلة عليها . وكان الخلفاء يبعثون بأبنائهم إلى البادية لينشأوا على تعلم اللغة الفصيحة في القبائل العربية الأصيلة . ولكن هذه الحركة لم تصادف نجاحاً كبيراً أمام طغيان الأسلوب المولد وانتصار العناصر المعينة على قوته وانتشار نفوذه ، وخاصة بعد ظهور الموالي والأعاجم في حزب قوى مسيطر ، كان له أكبر الأثر في نجاح الدعوة العباسية . ولكن ليس معنى ذلك أن سقوط الأمويين كان له أثر خطير على حياة اللغة الفصيحة . فحياة أى أدب أو لغة لا ترتبط بسقوط دولة وظهور أخرى - كما أوضحت في مقدمة هذا البحث - ذلك أن التطور اللغوى كان سائراً في طريقه مقترناً بنواحي التطور الأخرى التى شملت نواحي الحياة العربية كلها ، ولكن بقاء تيار اللغة الفصحى القديمة كانت تؤكد وجوده عدة عوامل هامة ، منها أن هذه اللغة هى لغة القرآن فبقاؤها مرتبط ببقائه متلوا ومحفوظا بين الناس . وكذلك كانت القبائل العربية المقيمة في بواديها محافظة على هذه اللغة كل المحافظة ، لا ترضى بها بديلاً ولا تريد أن تخضع لتيار التطور اللغوى الجديد . وقد ساعدت الحركة العلمية أيضاً على بقاء الأسلوب الفصيح إذ بدأ العلماء يهتمون اهتماماً كبيراً بجمع شوارد اللغة العربية ومعرفة دقائقها وتسجيل شواهد ما إلى ذلك . وهناك عامل هام أيضاً في بقاء الأسلوب الفصيح إلى جانب المولد - وهو عامل عجيب حقاً . ولكنه كان من أقوى العوامل تأثيراً في حياة العربية القديمة - ذلك العامل هم الموالي الذين دخلوا في الإسلام فأقبلوا على تعلم العربية وإتقانها ليصلوا عن طريقها إلى المناصب الكبرى في الدولة ، وليشقوا طريقهم في الحياة في هذه الإمبراطورية الجديدة التى يحكمها سادة عرب . ولم يمض وقت طويل حتى أصبح كثير من حملة العلم في مختلف الفروع القديمة والناشئة من أولئك الموالي : نجدهم يبرزون في علوم القرآن والحديث والفقه ، ويتولون مناصب الفقهاء والقضاة في أنحاء الدولة الإسلامية فعمربن عبد العزيز مثلاً جعل الفتيا بمصر لثلاثة منهم موليّان، فلما أنكر العرب ذلك قال عمر «ماذنبى إن كانت الموالي تسمو بأنفسها صعدا وأنتم لا

تسمون»^(١)، ونجد الموالى أيضا يبرزون في علم اللغة العربية نفسه فلا يكاد يمضي قرن حتى نشهد سيبويه أستاذا لعلماء النحو من العرب أنفسهم . وبفعل هذه العوامل المختلفة عاش الأسلوب العربي الأصيل جنبا إلى جنب مع الأسلوب المولد ، ولم يضعف شأنه بسقوط الأمويين كما يظن أولئك الذين يتوهمون أن العروبة ماتت بانقضاء الدولة الأموية . بل على العكس من ذلك نجد أن الأسلوب العربي الفصيح قد قوى شأنه في منتصف القرن الثاني بعد قيام الدولة العباسية وتقدم الحركة العلمية في شتى فروع التأليف ومن بينها التأليف في اللغة نفسها . وكان عصر الرشيد نفسه من أزهى العصور بالنسبة لحياة اللغة العربية والتأليف فيها . ويكفى أن نذكر من علماء هذه الفترة أمثال الكسائي والأصمعي والفراء وأبي عبيدة وأبي زيد الأنصاري لتبين صدق ما ذهبنا إليه . بل إن مبدأ تنقية اللغة الفصحى الذى نادى به الأمويون قد امتد إلى هذا العصر وظهرت أول آثاره العملية في صورة الكتاب الذى ألفه الكسائي في لحن العامة — هذا إذا صحت نسبته إليه^(٢) .

وإذا تركنا التطور اللغوى الذى كان أساسا للتأثير الثقافى فى هذا العصر ، ونظرنا فى النواحي الأخرى للتطور الفكرى وجدنا أن أثر الثقافة الفارسية فى المجتمع الإسلامى لم يكن لفظيا أو لغويا فحسب . بل تعدى هذه الناحية إلى نواح أخرى ، قد تكون أعمق ولكنها أخفى وأدق ، بحيث لا تظهر لأول وهلة كهذه الأسماء الفارسية التى أطلقت على مظاهر الحضارة المختلفة من أنواع الأطعمة والملابس والأزهار والرياض وغير ذلك . لقد أحس العرب عقب حركة الفتوح مباشرة بحاجتهم الماسة إلى الحضارة الفارسية حتى فى أهون شئون الحياة . فنظام العطاء الذى وضعه عمر بن الخطاب ذو أصل فارسى بل كلمة « الديوان » نفسها فارسية لا شك فيها^(٣) . ويروى لنا الصولى مناظرة بين فارسى وعربى تكشف لنا عن أثر الفرس الواضح فى الحضارة العربية ، قال الفارسى :

(١) خطاط المقرئى ٢ : ٣٢٢ .

(٢) انظر العربية : ٨٩ .

(٣) أدب الكتاب : ١٨٧ .

ما احتجنا إليكم قط في عمل ولا تسمية ، ولقد ملكتم فما استغنيتم عنا في أعمالكم ولا لغتكم حتى إن طيخكم وأشربتكم ودواوينكم وما فيها على ما سمينا ، ما غيرتموه^(١) . ويحدثنا حمزة بن الحسن الأصفهاني عن أن لفظ «التاريخ» نفسه محدث في لغة العرب فيقول في ذلك «دفع إلى عمر بن الخطاب صلح محله في شعبان فقال : أي شعبان هذا ؟ هو الذي نحن فيه أم الذي هو آت ؟ ثم جمع وجوه الصحابة وقال إن الأموال قد كثرت وما قسمنا منها غير موقت فكيف التوصل إلى ما نضبط به ذلك ؟ فقالوا يجب أن يتعرف ذلك من رسوم الفرس . . فاستحضر الهرمزان وسأله فقال : إن لنا حسابا نسميه «ماه روز» ومعناه حساب الشهور والأيام فعربوا الكلمة فقالوا مؤرخ ثم جعلوا مصدره التاريخ واستعملوه^(٢) » .

وإذا سلمنا بأن اللغة العربية قد وسعت مثل هذه الألفاظ الفارسية ، وأن الحضارة العربية قد اقتبست نظمها من النظم الفارسية — وهذا أمر أدركناه عند الحديث عن التأثير الاجتماعي — فهل كان للأدب الفارسي والثقافة الفارسية بوجه عام تأثير أبعد من ذلك ؟ إن طه حسين يقول إنه مضطر أن يعترف بأننا حين نبحث عن الأدب الفارسي الذي أثر في الأدب العربي لا نكاد نجد شيئا . ويتساءل أين الكتب الفارسية الكثيرة التي ترجمت إلى العربية ، وأين الشعر الفارسي الذي ترجم وأثر في الشعر العربي ؟ ويخلص من هذا كله إلى نتيجة معينة وهي أن هذه الآداب الفارسية لم تكن في حقيقة الأمر عظمة الخطر . وهي تنحصر في كتاب كليلة ودمنة وكتاب الأدب الكبير ، وكتاب الأدب الصغير والحكم التي يشتمل عليها شعر بعض الشعراء^(٣) .

ويذهب إلى هذا الرأي أيضا عبد العزيز الدوري إذ يقول : « إن هناك مبالغات كثيرة عن الدور الذي لعبه الفرس في الثقافة العباسية ، وهي ناتجة عن محاولات الشعوبيين في أثناء خصومتهم الطويلة مع العرب أن ينسبوا كل أنظمة العباسيين وثقافتهم إلى الفرس^(٤) » .

(١) أدب الكتاب : ١٩٣ .

(٢) تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء : ٨ وفي لسان العرب مادة (أرخ) رأى يقول إن التاريخ الذي يؤرخه الناس ليس بعربي محض وأن المسلمين أخذوه من أهل الكتاب وأن تاريخ المسلمين من زمن الهجرة كتب في خلافة عمر .

(٣) من حديث الشعر والنثر : ١٨ وما بعدها .

(٤) العصر العباسي الأول : ٤٨ .

أما نجيب البهيتي فقد سعى أثر الحضارة الفارسية في المجتمع الإسلامي « قصة أضخم انفعال في التاريخ » وذهب إلى أن الشعوبيين نجحوا في خديعة العرب أكبر خديعة يوم أوهومهم أنهم أمة أقدم منهم حضارة . ويقرر البهيتي بعد ذلك أنه « لم تكن هناك ثقافة فارسية يأخذها العرب عن الفرس ، ولم يكن هناك أدب فارسي أو شعر فارسي حتى يؤثر بعض ذلك الأثر في الشعر العربي »^(١) . وأيسر ما توصف به هذه الآراء المتفقة أنها موضع نظر ، وأنها فيما يبدو خضعت للعصية العربية حين توهمت أن فكرة التأثير الفارسي كانت نتيجة الحركة الشعوبية ، مع أن الحركة الشعوبية هي التي كانت نتيجة هذا التأثير الفارسي الذي بدأ - كما رأينا - عقب حركة الفتح مباشرة منذ أيام عمر بن الخطاب . ومن العجيب أن ينكر أصحاب هذه الآراء أبسط مظهر للتأثير الفارسي وهو التأثير اللغوي الذي تحدثنا عنه في بداية هذا الفصل - إلا إذا كانوا ينكرون أيضاً أن اللغة هي أساس التعبير عن الثقافة بل أداها . ومن العجيب أيضاً أن نجد الدوري يتحدث عن الكوفة فيقول إنها « كانت شبه بوتقة صهرت فيها كثير من الثقافات القديمة ، كما انتشرت فيها بعض الديانات القديمة كاليهودية والزرذشتية والمناوية وبعض العقائد البابلية ، وأدى وجود هذه الديانات إلى تسرب بعض الآراء الغربية إلى غير العرب من سكانها كبداً تقديس الملوك وبعض المبادئ الغربية كتناسخ الأرواح والحلول »^(٢) ، فإذا لم تكن هذه المذاهب والعقائد والآراء - وأغلبها فارسي - جزءاً من الثقافة التي كانت سائدة في هذا العصر ومنسلطة على العقول والأفكار . فما هي عناصر الثقافة إذن وما مدلولها ؟

أما البهيتي فيقع في تناقض أشد مما وقع فيه الدوري ذلك أنه بعد أن أنكر إنكاراً تاماً أي أثر للثقافة الفارسية ادعى أن هناك تيارين مؤثرين في الشعر العربي : التيار السرياني ، والتيار اليوناني . أما أدلته على وجود الأول فشواهد قليلة جاء فيها ذكر الفلك والتنجيم . وعلى وجود الثاني خبر ذكره القفطي يقول فيه إن حنين ابن إسحق كان يمشي في شوارع بغداد وهو ينشد شعراً بالرومية لهوميروس^(٣) .

(١) تاريخ الشعر العربي : ٢٣٠ وما بعدها .

(٢) العصر العباسي الأول : ١٥ .

(٣) تاريخ الشعر العربي : ٢٢٢ وما بعدها .

ومع أن إنكار الثقافة الفارسية ذات الشواهد الواضحة البينة - التي ما تزال موجودة في لغتنا العربية حتى اليوم - حدث دون دليل ، كان أولى بالكاتب أن يثبت وجود تأثير هذين التيارين : السرياني واليوناني بأدلة أقوى مما ذكر وأكثر إقناعاً .

والحقيقة أن الثقافة الفارسية كان لها تأثير كبير على الثقافة العربية منذ القرن الأول الهجري ، فطرق الغناء وفنون الإيقاع والآلات الموسيقية نفسها بأنواعها المختلفة كلها في الغالب كانت فارسية . وقد مربنا أن ابن صريج كان يغنى في مكة أيام عثمان ، وكان عوده على صنعة عبيدان الفرس وهو أول من ضرب به على الغناء العربي بمكة^(١) . ونجد ابن مسجع يأخذ الألحان الفارسية عن الفرس الذين كانوا يبنون الكعبة أيام ابن الزبير^(٢) . ونظرة إلى أسماء الآلات الموسيقية في هذه الفترة تنبئنا أنها كانت في غالبيتها من أصل فارسي : البندير ، المصافق ، الشهرود ، الطنبور ، البوق ، الكوبة ، البربط ، الشاهين . إلخ بل نجد أيضاً أن فكرة هارون الرشيد التي جعل بها المغنين مراتب وطبقات كانت على نحو ما فعله أردشير بن بابك وأنوشروان^(٣) . إذن فشيوع الموسيقى والغناء في المجتمع العربي كان أثراً من آثار الثقافة الفارسية السائدة في هذا العصر . وقد تربت على شيوع هذين الفنين آثار عميقة في الشعر العربي ظهرت في تطور فن الغزل في الحجاز في أواخر القرن الأول وامتدت آثارها بل اشتدت وضوحاً في شعر القرن الثاني . فالموسيقى قد رقت النفوس وهذبت الأذواق إلى أبعد حد ، ومن هنا جاءت محاولة شعراء القرن الثاني للخروج على الأوزان التقليدية ، أو على الأقل هجر الأوزان المعقدة إلى البحور الرشيق القصيرة ، كما سنين في الباب الثالث . ولم يقتصر الأمر على ذلك ، بل تفنن الشعراء في خلق موسيقى داخلية في الأبيات أخذت تتحور شيئاً فشيئاً لتصبح فنا قائماً بذاته هو فن البديع . أما الغناء فقد استلزم هذه الأوزان الرشيق القصيرة كما استلزم المقطعات

(١) الأغني ١ : ٢٤٩

(٢) المصدر نفسه ٣ : ٢٧٦ .

(٣) مقال الموسيقى العربية لأحمد الحقي في مجلة الهلال عدد أغسطس سنة ١٩٤٠ .

الصغيرة ولذلك طغت هذه المقطعات على القصائد الطويلة القديمة التي عرفها الشعر العربي منذ العصر الجاهلي . وقد استخدم « هوار » هذه النقطة للتدليل على تطور الشعر في القرن الثاني وتأثره بالثقافة الفارسية^(١).

ومع نشأة المقطعات ونخفة الأوزان رقت الألفاظ إلى أبعد حد وأسقطت نهائياً من شعر القرن الثاني - إلا من شواذ قليلة - هذه الكلمات الوحشية المستكرهة . وقد روى ابن سلام أن طريح بن إسماعيل الثقفي دخل على المهدي وسأله أن يسمع منه فقال له : أأست الذي يقول للوليد بن يزيد :

أَنْتَ ابْنُ مُسْلَنْطَحِ الْبَطَاحِ وَلَمْ يَطْرُقْ عَلَيْكَ الْحَنِيُّ وَالْوَلَجُ

والله لا تقول لي في مثل هذا أبداً ولا أسمع منك شعراً وإن شئت وصلتك^(٢) !
وروى عن الهادي أنه أنشد قول الشاعر :

وَأَسْتَقَلْتُ رِجَالَهُمْ بِالرُّدَيْنِيِّ شُرْعَا

فقال : كنت أشتي أن يكون هذا الغناء في شعر أرق من هذا ،
اذهبوا إلى يوسف الصيقل حتى يقول فيه ، فقال :

لَا تَلْمَنِي أَنْ أَجْزَعَا سَيْدِي قَدْ تَمَنَّا

وَابِلَائِي إِنْ كَانَ مَا بَيْنَنَا قَدْ تَقَطَّعَا^(٣)

ولم يكن هذا الذوق الرفيع المذهب الرقيق وفقاً على الخلفاء أو ذوقاً شخصياً ، بل كان شيئاً عاماً في الناس بفعل تأثير الموسيقى والغناء . فالأصفهاني يحكي لنا قصة لطيفة عن جماعة من الطلاب كانوا يختلفون إلى المبرد ، وكان من بينهم فتى من أحسن الناس وجهاً وأنظفهم ثوباً وأجملهم زياً . انصرفوا يوماً من مجلس المبرد وجلسوا يصصحون ما نقلوه من آداب وأخبار ، فإذا بجارية اطلعت وطرحت في حجر الفتى رقعة مختومة بعنبر ، فقرأها منفرداً ثم أجاب عنها ورمى بها إلى الجارية . فلم يلبثوا أن خرج خادماً من الدار وصفع الفتى بقوة حتى خلصوه من

(١) Literature Arabe: ٦٤

(٢) تاريخ الطبري ١٠ : ١٩ والمسلطح الغناء الواسع ، والحنى جمع حنو وهو كل ما انحنى ، والولج جمع ولجة : كهف تستر فيه المارة من مطر وغيره ، ومعطف الوادي .

(٣) تاريخ الطبري ١٠ : ٤٤ .

يده . فلما تباعدوا وسألوه عن الرقعة فلذا فيها مكتوب :

كَفَى حَزَنًا أَنَا جَمِيعًا بِلَدَةٍ كِلَانَا بِهَا ثَاوٍ وَلَا نَتَكَلَّمُ

فقالوا هذا ابتداء ظريف ، فبأى شيء أجبت أنت ؟ قال : كتبت في الجواب :

أَرَاكَ بِالْخَابُورِ نُوقُ وَأَجْمَالُ

فقالوا له : ما وفاك القوم حقك ، ثم تناولوه فصفعوه حتى لم يدر أى طريق يأخذ^(١) .

ولعل هذه القصة تبين لنا أن حركة النعي على بكاء الأطلال التي ظهرت في القرن الثاني ، لم تكن بتأثير شعوبى كما ذهب البعض ، ولكنها كانت نتيجة لتغير الذوق العام . وسنوفى الكلام عن هذه الحركة حقه في الباب الثاني من هذا البحث . أما تأثر الشعر العربى بالمعاني والأخيلة الفارسية وطرق التعبير فأمر لا شك فيه بعد أن ترجم عدد كبير من الكتب الفارسية منذ العصر الأموى . ولا يمكن أن نخدعنا عن هذه الفكرة الرواة والمؤرخون الذين يذكرون بضعة كتب صغيرة ضئيلة الشأن . فابن النديم يذكر كتاب كليله ودمنة ، وكتاب الزهر وبرد اسف ، وكتاب السندباد ، وكتاب مزدك ، وكتاب الصيام والاعتكاف ، وبعض الأسماء والخرافات^(٢) . ويذكر مؤرخون آخرون بضعة كتب متفرقة من هذا النوع ككتاب رستم وأسفنديار ، وبهرام شوس ، وكتاب خدا ينامة فى السير ، وآيين نامه ، والتاج فى سيرة أنو شروان . هذا عدا الكتب المشهورة مثل البتيمة والأدب الكبير والأدب الصغير^(٣) .

والواضح من هذه الكتب وغيرها أن أكثرها فى الحكم والآداب والأخبار والسير وأقلها فى النجوم وما أشبه . ويبدو أن هذه النواحي كانت تجتذب اهتمام المؤرخين والرواة أكثر من غيرها . ولهذا لم يعنوا بتسجيل جميع الكتب التى ترجمت من الفارسية وبعضها كان فيما فظن — يحتوى أشعارا وآدابا وعلوما

(١) الأغاني ٧ : ١١٠ .

(٢) الفهرست : ٣٠٥ .

(٣) تاريخ تمدن الإسلامى ٣ : ١٧٦ .

ومعارف مختلفة . والدليل على ما نقول إننا لم نسمع مثلاً عن ترجمة كتب فارسية في العصر الأموي ، مع أن المسعودي يذكر عرضاً خيراً هاماً يؤكد لنا هذه الفكرة ، يقول : « رأيت بمدينة إصطخر من أرض فارس في عام ٢٠٣ هـ عند بعض أهل البيوتات المشرقة من الفرس كتاباً عظيماً يشتمل على علوم كثيرة من علوهم وأخبار ملوكهم وأبنتهم وسياساتهم لم أجدها في شيء من كتب الفرس كخداينامة وآيين نامه وكهناماه وغيرها . . . وكان تاريخ هذا الكتاب أنه كتب مما وجد في خزانة ملوك فارس للنصف من جمادى الآخرة عام ١١٣ هـ ونقل هشام بن عبد الملك بن مروان من الفارسية إلى العربية^(١) » .

ودليل آخر يثبت عدم وصول جميع أخبار الكتب الفارسية التي ترجمت إلى العربية إلينا ، يقدمه لنا حمزة بن الحسن الأصفهاني ، ذلك أنه حين أراد كتابة مؤلفه « تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء » لاحظ اضطراباً في تاريخ الفرس ، فلم يجد بداً عندئذ من جمع النسخ المختلفة ليقابل بعضها ببعض . وقد ذكر لنا — لحسن الحظ — هذه النسخ التي رجع إليها والخاصة بتاريخ ملوك الفرس ، فإذا بنا لا نكاد نعلم من أمرها شيئاً وهي : « سير ملوك الفرس » من نقل ابن المقفع . وكتاب « سير ملوك الفرس » من نقل محمد بن الجهم البرمكي ، وكتاب « تاريخ ملوك الفرس » المستخرج من خزانه المأمون ، وكتاب « سير ملوك الفرس » من نقل أوجمع محمد بن بهرام بن مطيار الأصبهاني ، وكتاب « تاريخ ملوك بني ساسان » من نقل أوجمع هشام بن قاسم الأصبهاني ، وكتاب « تاريخ ملوك بني ساسان » من إصلاح بهرام بن مرد انشاء موبد كورة شابور من بلاد فارس^(٢) .

إذن فقد ترجم عدد كبير من الكتب الفارسية في مختلف العلوم والفنون وذلك منذ العصر الأموي . ولا بد أن عدداً كبيراً من المثقفين قد اطلعوا عليها اطلاع الدراسة والفهم العميق ، واستفادوا مما فيها وخاصة أننا أثبتنا أن الفارسية في القرن الأول والثاني لم تكن غريبة على المجتمع الإسلامي وخاصة في العراق وخراسان . كما أثبتنا أن عدداً كبيراً من العرب كانوا لابد يحسنونها ويتقنون التحديث والكتابة

(١) التنبيه والإشراف : ١٠٦

(٢) تاريخ سني ملوك الأرض : ٩ .

بها ، فلا نستغرب إذن أن تؤثر الثقافة الفارسية من هذا السبيل في الشعر العربي في القرن الثاني ، وخاصة بعد ظهور عدد كبير من الشعراء الذين تمتد أصولهم إلى الفرس ، بل إن لدينا نصا هاما يثبت أن الشعراء العرب أنفسهم لم يكونوا أقل اطلاعا من غيرهم على الثقافة الفارسية . فهذا طيفور يتقل عن يحيى بن الحسن بن معاذ أنه قال : « كنت بالرقه بين يدي محمد بن طاهر بن الحسين على بركة إذ دعوت بغلام لي فكلمته بالفارسية ، فدخل العتابي وكان حاضرا في كلا منا فتكلم معي بالفارسية . فقلت له : أبا عمرو مالك وهذه الرطاة ؟ فقال لي : قدمت بلكم هذه ثلاث قدمات وكتبت كتب العجم التي في الخزانة بمرو ، وكانت الكتب سقطت إلى ما هناك مع يزدجرد ، فهي قائمة إلى الساعة . فقال : كتبت منها حاجتي ثم قدمت نيسابور وجزتها بعشر فراسخ إلى قرية يقال لها ذودر فذكرت كتابا لم أقض حاجتي منه ، فرجعت إلى مرو فأقمت شهرا . قال : قلت : أبا عمرو لم كتبت كتب العجم : فقال لي ؟ وهل المعاني إلا في كتب العجم والبلاغة ؟ اللغة لنا والمعاني لم . ثم كان يذاكرني ويحدثني بالفارسية كثيرا (١) . »

ونحن لا نميل إلى تكذيب هذا النص فطيفور مؤرخ ثقة ، والعتابي الشاعر عرفت عنه هذه الثقافة الفارسية كما عرفت عن غيره . هذا مع أنه عربي صليبة من ولد عمرو بن كلثوم التغلبي صاحب المعلقة المشهورة ، ومع أنه أيضا لم يكن من ساكني خراسان أو العراق بل كان يسكن قنسرين في الشام (٢) ولهذا دلالة أيضا . فهو يعني أن الثقافة الفارسية لم تكن وقفنا على بيئة دون أخرى ، ولكنها كانت منتشرة في أنحاء المملكة الإسلامية كلها .

وينحيل إلى أن شعر المجون والحمريات بالصورة التي تشكل بها في القرن الثاني ، وكذلك شعر التغزل بالمذكر لم يكن ذلك كله إلا صدى لما اطلع عليه شعراء القرن الثاني وأواخر الأول من الشعر الفارسي ، إذ ليس من المعقول أن يقدم هؤلاء الشعراء على التعبير عن هذه الموضوعات لمجرد أنها بدأت تشيع في عصرهم

(١) كتاب بغداد : ٨٧ .

(٢) طقات الشعراء لابن المعتز : ٢٦١ .

استجابة للتأثير الفارسي في المجتمع ، فإنهم لو فعلوا ذلك لصادفوا نقوراً من الذوق العام والعرف السائد ، ولكن وجود التعبير عن هذه الموضوعات في الشعر الفارسي القديم وقراءة الناس له وعرفانهم به ، سهل على الشعراء العرب الخوض في هذه الموضوعات دون حرج ، وبلا خوف من استنكار المجتمع .

وتدعونا هذه النقطة من البحث إلى تسجيل ناحية أخرى من تأثير الثقافة الفارسية وهي ناحية المذاهب والعقائد المختلفة التي شاعت في القرن الثاني وتأثر بها كثير من العرب المثقفين وظهرت آثارها واضحة في شعر الشعراء . ونحن لا نستطيع أن ننكر أن هذه المذاهب والعقائد المختلفة كانت جزءاً هاماً من تكوين الثقافة العربية في ذلك العصر ، كما لا نستطيع أن ننكر أن أغلب هذه المذاهب كان يرجع في أصله إلى الفرس ، كالثنوية مثلاً وهم أربع فرق : المانوية الذين يقولون إن للعالم أصليين : نور وظلمة وهما قديمان . والديصانية وهم يقولون بالنور والظلمة أيضاً ولكن الفرق بينهم وبين المانوية أن المانوية ينسبون الحياة إلى النور والظلمة ، أما الديصانية فيقولون إن النور حي والظلمة ميتة . والفرقة الثالثة هي المرقونية الذين يثبتون متوسطاً بين النور والظلمة ويسمون ذلك المتوسط المعدل . والفرقة الرابعة هي المزدكية أتباع مزدك الذي أظهر دين الإباحة^(١) .

وغير فرق الثنوية هذه كان للفرس تأثير كبير في بعض المذاهب الأخرى وخاصة في فرق الغلاة من الشيعة الذين نادوا بفكرة المهدي المنتظر ، وهي فكرة فارسية أصلاً ولدت في أثناء ثورة المختار التي كانت في أساسها ثورة موال - كما بينا - إذ ذهب إلى أن محمد بن الحنفية لم يموت ولكنه اعتزل الدنيا متخفياً في الجبال المحيطة بمكة . وإن كان « الفرد جيوم » يرى أن هذه الفكرة ولدت بتأثير اليهود والمسيحيين ، وأنها تكاد تكون فكرة عالمية إذ آمن بها بعض الهنود والمغول كما آمن بها الصينيون وأهل بيرو وغيرهم^(٢) .

وعلى أية حال كان التأثير الفارسي في المذاهب والعقائد التي شاعت في

(١) انظر : اعتقادات فرق المسلمين والمشركون : ٨٨ .

(٢) الإسلام : ١١٨ .

القرن الثاني واضحا إلى أبعد حد ، وكان من نتائجه المباشرة ظهور حركة الزندقة في هذا القرن ، تلك الحركة التي كانت جزءاً من ثقافة العصر وشخصيته والتي أثرت في شعره تأثيراً خطيراً ، كما أثرت في المجتمع الإسلامي بصفة عامة ، وقد أوضحت هذه النقطة في الفصل السابق .

وإذا تركنا حديث الثقافة الفارسية — التي كانت في رأي أهم الثقافات المؤثرة في العقلية العربية وخاصة في القرن الثاني — فإن من الواجب علينا أن نبحث عن الثقافات الأخرى التي كانت ذات تأثير قوى على الحياة العقلية في هذا القرن .

وأهم الثقافات التي تأتي بعد الفارسية مباشرة هي الثقافة اليونانية ، فقد أحس المسلمون حاجتهم إليها كما أحسوا حاجتهم إلى الثقافة الفارسية من قبل ، ولكن الدافع لم يكن واحداً في الاتصال بهاتين الثقافتين والاقتباس منهما ، ذلك أن المسلمين بعد امتداد حركة الفتوح صادفوا مللاً وديانات مختلفة كانت تقف عقبة في سبيل انتشار الإسلام وتقدمه في البلاد المفتوحة . وكان أصحاب هذه الديانات من السريان والنصارى والفرس الزرادشتيين والحرانيين الصابئة وغيرهم قد هضموا التراث اليوناني وتمثلوه أحسن تمثيل ، كما مروا على أساليب الجدل والمحاكاة لإحاطتهم بوسائل المنطق اليوناني . عندئذ أحس المسلمون بحاجتهم إلى وسائل هذا المنطق وإلى التدريب على أساليب الجدل للدفاع عن الإسلام ضد خصومه وإقناع المنكرين له من أصحاب الديانات الأخرى . ولهذا لم يتركلمون المسلمون مندوحة لهم عن التلمذة في مدرسة المنطق الهليني — كما يقول هانز شيدر — وبهذا وضع الأساس لبناء علم كلام إسلامي يعمل بأدوات هلينية^(١) . ونشطت عندئذ ترجمة كتب أرسطو والمنطق اليوناني لمواجهة هذه الحاجة العملية التي امتشعرها علماء الكلام المسلمون . أما الأدب اليوناني بجوانبه المختلفة فلم يصادف من العرب عناية تذكر ، ويعمل « كارل بكر » ذلك بقوله : « إن العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية في الشرق هي التي جعلته لا يعنيه من كتب اليونانيين إلا ما كان معترفاً به من الجميع ، وما

كان في الآن نفسه يلاثم عقليته ، ونعني به أولا وقبل كل شيء التزعة العقلية المنطقية . فكل شيء كان نصيب الروح اليونانية في صلوره أكثر من نصيب العقل اليوناني مثل الشعر الغنائي اليوناني والأدب الروائي كله ، وكل ما كان يونانيا بحثا كآلهة هوميروس وكبار المؤرخين اليونانيين ، كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق^(١) .

ولو أننا قارنا هذه الملاحظة بما سبق أن ذكرناه من إقبال العرب على ترجمة حشد كبير من مؤلفات الفرس في التاريخ والسير ، أدركنا الفرق بين تأثير الثقافة الفارسية وتأثير الثقافة اليونانية ، فالأول كان عاما شاملا وكان ملائما لتفكير العرب ومنحى عقليتهم بصورة عامة ، والآخر كان خاصا بهذه الناحية المنطقية البحتة التي احتيج إليها في نشأة علم الكلام عند المسلمين . أما مارواه القفطي من أن حنين بن إسحق كان يمشي في شوارع بغداد وينشد شعرا باليونانية لهوميروس^(٢) ، فلا يعدو أن يكون نزعة فردية لا يقاس عليها ولا ترتب عليها نتيجة ما .

وكان من نتيجة دخول المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية محيط الثقافة العربية عن طريق متكلمي النصارى وغيرهم ظهور فرق إسلامية متأثرة في منهجها وفي برامجها بهذا المنطق وبهذه الفلسفة . يقول الجاحظ في رسالته في الرد على النصارى : « فلولا متكلمو النصارى وأطبائهم ومنجموم ما صار إلى أغنيائنا وظرافنا ومجاننا وأخذاننا شيء من كتب البنانية والديصانية والمرقونية والعلبائية ، ولما عرفوا غير كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ولكانت تلك الكتب مسنورة عند أهلها ومخلاة في أيدي ورثتها^(٣) . » وهذا النص في الواقع يطلعنا على التأثير العميق الذي كان للثقافة اليونانية في الفكر العربي . وما يقوله الجاحظ يؤكد أن التراث اليوناني الذي نقل للعرب وصل إليهم في ثوب هلينى متأخر — كما وصفه كارل بكر — أى في صورة المسيحية الشرقية اليهودية اللاحقة على التوراة ، ثم في صورة المانوية

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ٢٧ .

(٢) أخبار الحكماء : ١٢٠ .

(٣) ثلاث رسائل : ٢٠ .

والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية^(١) . وواضح أيضاً من نص الجاحظ مدى افتتان الناس على اختلاف طبقاتهم بهذه المذاهب والآراء وخوضهم فيها . ومما يؤكد ذلك ما رواه المسعودي من أن يحيى بن خالد البرمكي « كان ذا بحث ونظر ، وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام وغيرهم من أهل النحل^(٢) » وكان الحديث في هذه المجالس يدور حول كل شيء له أساس منطقي أو طبيعة فلسفية ، حتى العشق كانوا يتحدثون عن فلسفته .

ويرى قون كريمر أن تطور الطوائف الدينية — منذ أواخر القرن الأول — والمبادئ المذهبية التي صدرت عنها قد حدثت تحت تأثير الآراء المسيحية بوجه خاص . فالمسيحية كانت أول نظام اتصل بالإسلام اتصالاً وثيقاً في دمشق أيام الحكم الأموي ، ولا بد أن العلاقات بين رجال الدين المسلمين والمسيحيين كانت متشعبة ، والمنافسات الدينية كانت مستمرة ، فمن المحتمل أن تكون قد نشأت عن تلك المناقشات الدينية الطوائف الإسلامية الأولى وهي المرجئة والقدرية . ويدلل الباحث على صحة رأيه فيقول إن البحث في كنه الله وصفاته هو أول شيء كان له المقام الأول في كتابات كل من آباء الكنيسة الإغريق وأقدم علماء الدين المسلمين . كما أن هؤلاء العلماء كانوا يشغلون أنفسهم إلى حد كبير بالأبحاث التي تدور حول القضاء والقدر والإرادة ، ومثلهم في ذلك مثل آباء الكنيسة الشرقية . وقد صرح آباء الكنيسة الإغريقية بأنهم ضد القول بالخلود في النار مخالفين في ذلك الكنيسة الغربية . واتخذت هذا الرأي نفسه أقدم طائفة دينية في الإسلام وهي طائفة المرجئة . أما طائفة القدرية فيرجع قون كريمر أيضاً أن أصلها يرجع إلى الأثر المسيحي ، إذ قال بفكرة حرية الإرادة بعد فتح العرب لسورية بقليل كاتبان من كتاب الكنيسة ، كان كل منهما يعيش في دمشق ، وكانا على اتصال مستمر بالعرب ، وهما يوحنا الدمشقي وتلميذه تيودور أبو قرة^(٣) . وقد أكد « ألفرد جيوم » هذه الصلة التي لاحظها قون كريمر بين المرجئة

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ٦ .

(٢) مروج الذهب : ٢٢٤ .

(٣) الحضارة الإسلامية : ٦٥ وما بعدها .

وتعاليم المسيحية الشرقية فهو يقول : « منذ القرن السابع الميلادي (الأول الهجري) كان القديس يوحنا الدمشقي يتجادل مع العرب حول معنى اصطلاح لفظي « كلمة » و « الروح » اللذين وصف بهما المسيح في القرآن . هل هما مخلوقان أم غير مخلوقين ؟ وما هو أصل الشر ؟ هل مصلوه الله أم الإنسان ؟ وإذا كتب الله على القاتل أن يقتل فمن الواجب إذن أن يثاب القاتل على تنفيذه لأوامر الله (١) . »

ولما كان فون كريمر يرى أن مذهب المعتزلة كان امتدادا لمذهب القدرية الذي نشأ في القرن الأول بحكم أن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة ، فهو يقرر أيضا وجود أثر مسيحي في حركة الاعتزال (٢) ولكن نلينو يرفض فكرة الربط بين المعتزلة والقدرية أساسا ، (٣) وإن كانت القدرية - في رأيه - قد هيأت الأذهان لنشوء حركة الاعتزال في البصرة إذ كانت منتشرة فيها بصورة واسعة حتى إن الخطيب البغدادي يقول : « لو فتشت أهل البصرة وجدت ثلثهم قدرية (٤) . » ولعله يقصد بالقدرية هنا المعتزلة بحكم هذا الارتباط الذي نشير إليه . والحقيقة إن حركة الاعتزال - سواء أكانت امتدادا للمرجئة أم القدرية - نشأت بتأثير الفلسفة اليونانية ، وكان لها أثر عميق في الحياة الأدبية في القرن الثاني حتى إننا نجد بعض الشعراء يشاركون فيها - كبشار بن برد مثلا - ويتأثرون بها في شعرهم تأثرا قويا . وقد أجمل أحمد أمين أثر المعتزلة في الأدب بصورة عامة في قوله : « لقد أغنى المعتزلة الأدب من حيث المعاني وقوة العقل وسعة الذهن وتوليد الأفكار العقلية والنظر إلى الكون وإلى الطبيعة وإجراء التجارب عليها ودلالاتها على خالقها ، وغاصوا على المعاني غوصا ونقلوا الأدب من لفظ رشيق إلى معنى عميق ، ومن عبارات مجملة منمقة إلى موضوعات واسعة مسهبة . وبعد أن كان الأدب خلوا من الموضوع جعلوا له موضوعا .. وجهوا الذهن وجهات لم تكن قبلهم (٥) . »

(١) الإسلام : ١٢٤

(٢) الحضارة الإسلامية : ٧٢ .

(٣) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ١٩٢ .

(٤) تاريخ بغداد ١١ : ٢٠٠ .

(٥) ضحى الإسلام ٣ : ٢١٤ .

ويمكننا أن نقول إن أكثر المذاهب الدينية والفلسفية التي كانت شائعة في القرن الثاني كان لها تأثير بصورة أو بأخرى في اتجاهات الشعر ، لأن هذه المذاهب كانت خطوطا بارزة في حياة الثقافة الإسلامية . فكان للروافض والخوارج والسبئية والمرجئة والشيعة وغيرها آثار قوية في الفكر العربي ظهرت لها انطباعات في شعر هذا العصر ، بل إن انتشار الثقافة اليونانية في حد ذاتها كان له تأثير عميق يبدو في ظهور النزعة المسماة « بتزعة التنوير » ويصفها عبد الرحمن بدوي بأنها « تقوم على أساس تمجيد العقل وعبادته ، وعلى فكرة التقدم المستمر للإنسانية ، وتتصل بالنزعة الإنسانية التي ترمي إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية ، ونجد هذه النزعة واضحة تماما لدى الشعراء خصوصاً تلك الجماعة المعروفة بعصاة المجان على حد تعبير ما جنها الأكبر أبي نواس . وأخيراً انصف تنوير هذه الجماعة بأنه يطلب الحرية بكل ثمن دون أن يعبا بما سيناله من جرائها »^(١). وسنكشف عن جميع انطباعات هذه المذاهب عند التحدث عن اتجاهات الشعر الموضوعية في الباب التالي .

وفيما عدا تأثير الثقافة الفارسية والثقافة اليونانية والثقافات الدينية المسيحية وغيرها التي نقلت عن طريق السريان والخرانيين ، نجد أن الثقافة الهندية كان لها أيضا تأثير في الحياة العقلية في القرن الثاني إذ شملت حركة الترجمة في القرنين الأول والثاني كتباً هندية في الأدب وفي الرياضيات والإلهيات . وللملاحظ نص يؤكد ذلك ، يقول فيه : « وقد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونانية وحولت آداب الفرس »^(٢). ويبين الملاحظ بعد عبارته تلك ضرورة إتقان المترجم للغتين المنقول منها والمنقول إليها ومعرفة الوثيقة بموضوع الترجمة ، مما يدل على وجود طبقة في هذا العصر تثقفت بالثقافة الهندية يقول الملاحظ : « ولا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة . وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواء وغاية »^(٣).

(١) مقامة كتاب من تاريخ الإلهاد في الإسلام .

(٢) الحيوان ١ : ٧٥ .

(٣) المصدر نفسه ١ - ٧٦ .

ويوقفنا الجاحظ بعد ذلك على موضوعات الكتب المنقولة إلى العربية سواء أكانت فارسية أم هندية أم يونانية فيقول : « وحسبك ما في أيدي الناس من كتب الحساب والطب والمنطق والهندسة ومعركة اللحون والفلاحة والتجارة وأبواب الأصباغ والعطر والأطعمة والآلات »^(١). وماعده الجاحظ من هذه الموضوعات إنما يمثل في الحقيقة ضروب المعرفة وأركان الثقافة التي كانت تسود القرن الثاني . إنها تبين أن العرب قد أقبلوا على ترجمة كل أنواع العلوم والفنون ليبينوا بها حياتهم الفكرية خاصة أن دور الترجمة في كل أمة ناهضة هو الأساس لما يأتي بعد ذلك من طور الابتكار والإبداع .

والواقع أن الثقافة الهندية كانت من بين الثقافات التي تسربت إلى الفكر العربي عن طريق البصرة إذ كان أهم مركز مأمول فيها منذ القديم هو الأبله التي كانت الميناء العراقي الرئيسي للتجارة مع الهند حتى لقد عرفت هذه المنطقة عند العرب باسم أرض الهند أو ثغر الهند . ثم كان فتح العرب للسند بعد ذلك عام ٩١ هـ منفذاً جديداً لتسرب الثقافة الهندية إلى الفكر العربي إذ أصبح الجليل السندي عنصراً من العناصر التي يتكون منها المجتمع الإسلامي . وبدأ الموالى والريق من السند الذين انتشروا في أنحاء المملكة الإسلامية ينقلون ثقافة وطنهم الأصلي بالصورة التي عرفناها من قبل ، فانضاف ذاك كله إلى ما قامت به الترجمة من تعريف العرب بالثقافة الهندية وتأثرهم بها بل إقبالهم عليها ، إذ كانت تتضمن فيما تضمنته من علوم وفنون قصصاً أسطورية كقصص السندباد وغيرها ، وهي التي كانت أساساً - فيما يقال - لألف ليلة وليلة وما يماثلها من قصص انتشر في آفاق العالم الإسلامي وعرف به .

ونحن لا نستغرب نشأة الشعر التعليمي في القرن الثاني إذا علمنا أن الهنود قد ولعوا بهذا النوع من النظم حتى إنهم نظموا قواعد الرياضة والفلك . وربما تأثر شعراء القرن الثاني بطريقة هذا النوع من النظم فأقبلوا يصوغون العلوم المترجمة وغيرها في شعر عربي ظهر لأول مرة في هذا القرن .

(١) الحيوان ١ : ٨١ .

(٢) تحقيق ما للهند من مقولة : ٧١ .

أما في ناحية المذاهب والمعتقدات التي كانت تسود القرن الثاني فنجد أن التأثير الهندي كان واضحاً في بعضها كل الوضوح . ففكرة التناسخ التي ظهرت في معتقدات بعض الفرق إنما هي فكرة هندية ، حتى إن البيروني يطلق عليها اسم (علم النحلة الهندية^(١)) . ويقول البغدادي إن القائلين بالتناسخ كانوا موجودين قبل ظهور الدولة الإسلامية ، وهم يتمثلون في صنفين : صنف من الفلاسفة . وصنف من السمنية . وأصحاب التناسخ من السمنية قالوا بقدوم العالم وإبطال النظر والاستدلال ، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس ، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت . وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة . وقد أثر هذا المذهب الخطير في الفرق الإسلامية التي نشأت بعد ذلك وأهمها فرق الروافض الحلولية وهي : البنانية والجناحية والخطابية والراوندية ، كما أثرت أيضاً في فرق القدرية .^(٢) ويمكننا أن نرد كثيراً من الشعر المذهبي في القرن الثاني - ذلك الذي ينكر أصحابه البعث والمعاد - إلى تأثير مثل هذه العقائد الهندية .

ومما تقدم يتبين لنا أن القرن الثاني شهد حركة عقلية ضخمة أمدتها روافد كثيرة ، أولها الثقافة العربية الأصيلة التي تتمثل في الشعر والقرآن والحديث وفقههما وعلوم اللغة العربية . وقد أحرزت هذه الفروع جميعها تقدماً كبيراً في هذا القرن ، بل إن بعضها خلق فيه خاتماً جديداً كالنحو والعروض مثلاً . كما جمع التراث الشعري القديم لأول مرة ودون في ذلك العصر ، فكان هذا العمل دلالة على بدء استقرار الحياة الأدبية وتطورها بفعل العوامل المختلفة . وهذه الثقافة العربية قد أخذت تهضم منذ انتهاء حركة الفتوح ثقافات الأمم الأجنبية التي استولى العرب على بلادها . وأهم هذه الثقافات الفارسية واليونانية ثم الهندية - كما بينت من قبل . والحقيقة إن الحضارة الإسلامية تبدو - كما وصفها فون جرونباوم - « كأنما تلتهم كل ما تصادفه ، ولكنها مع ذلك كانت تتخير غذاءها تخيراً دقيقاً .

(١) تحقيق ما للهند من مقولة : ٢٤ .

(٢) الفرق بين الفرق : ١٦٢ ، ١٦٣ .

ومن ثم فقد رحبت بفنون الجدل الإغريقية، ومنهج التأويل الرمزي، وسيكلوجية الزهد المسيحي، كوسائل توسع بها دعائمها الأساسية^(١).

والحق أن الثقافة العربية بعد أن هضمت هذه الثقافات الأجنبية المختلفة لم تصبح ثقافة محدودة بمكان أو زمان أو جنس، ولكنها صارت ثقافة عالمية بكل ما في هذا التعبير من معان. إنها لم تصبح ملكا للعرب وحدهم ولا للفرس ولا لليونان أو الهنود أو السريان ولكنها أصبحت ملكا لشعوب العالم في ذلك الوقت، وظل هذا شأنها أمدا طويلا. وما يدلنا على أن هذا المزيج الثقافي أنتج عقلية عربية جديدة، ذلك الموقف الجليد الذي وقفه العرب من الفنون التشكيلية من نحت وتصوير. فنحن نعلم أن المسلمين قد وقفوا من هذه الفنون موقفا سلبيا، ربما كان بتأثير دافع ديني إذ كانوا يرون في التماثيل نوعا من الوثنية. وربما كانت سلبيتهم راجعة إلى طبيعة العقلية العربية نفسها كما يرى كارل بكر إذ يقول: «إن في تصوير الجسم المستقل والشخصية المستقلة المفردة تعبيرا عن الذاتية، وهذا مما لا يتفق وروح هذه الحضارة»^(٢). وسواء أكان السبب دينيا أم نتيجة التكوين العقلي فلنا نؤكد أن موقف العرب من الفنون التشكيلية قد تغير بعد نقلهم الحضارية الجديدة. ودليلنا على ذلك امتلاء قصور الأمويين - كقصر خربة المفجر - برسوم إنسانية وحيوانية^(٣). كما نجبرنا الخطيب البغدادي أن قصر الخلد الذي بناه المنصور في بغداد كانت فوقه قبة خضراء وعليها تمثال فارس يمتطي صهوة جواده ويبيده رمح^(٤). ونجد في الأخبار المنتشرة بعد ذلك أن قصور الخلفاء والأمراء والسراة امتلأت بالرسوم والتماثيل المختلفة. وحتى الحراقات التي صنعها الأمين كانت على هيئة حيوانات وطيور. ويرى بعض الدارسين المحدثين أن الفنانين الذين كانوا يقومون بمثل هذه الرسوم والتماثيل إنما كانوا من الأجانب وبخاصة من الروم، ولكنني أعتقد غير ذلك.

(١) حضارة الإسلام : ٤٠٧ .

(٢) من تاريخ الإلحاد في الإسلام : ١٥ .

(٣) انظر : تاريخ سورية ٢ : ١٢٢ .

(٤) تاريخ بغداد ١ : ٧٣ .

فالعرب الذين تمثلوا الثقافات الأجنبية وأخرجوا منها شيئاً جديداً لا يصعب عليهم دخول ميدان الفنون التشكيلية والتبريز فيه وخاصة أنهم نجحوا في ميدان الموسيقى والغناء وظهر منهم أعلام في هذين الفنون . وحتى على فرض صحة هذا الادعاء فإن إقبال الخلفاء وغيرهم على مثل هذه الفنون يدل على وجود تغير فعلي في موقف العرب القديم منها . ليس هذا فحسب بل كان الخلفاء - فيما يبدو - يشجعون وجود فنانيين من مختلف شعوب الأرض ليزاولوا عملهم في أنحاء المملكة الإسلامية . ويخبرنا ما سينيون - نقلاً عن مصادر صينية - أن الرسامين الصينيين « فان شن » و « ليو - ته » كانا يقطنان بين سنتي ٧٥١ م ، ٧٦٢ م (أى في القرن الثاني الهجري) في « يا - كيو - لو » أى عاقولا ، وهو الاسم السرياني للكوفة^(١) .

ولا ينبغي أن نترك هذا الفصل قبل أن نحدد موقف شعراء القرن الثاني من هذه الثقافات المختلفة التي كان يزخر بها عصرهم . هل كانوا بمعزل عنها أم أنهم اتصلوا بها ووعوها فظهرت آثارها في شعرهم ؟ لقد حاول بعض الباحثين أن ينسبوا إلى أبي العتاهية الجهل والبعد عن ثقافات عصره ، وأنه كان مشدوداً إلى جواره التي كان يعمل في صناعتها أو يبيعها . ولكننا لا نصدق من هذا شيئاً . وليس ضرورياً أن يكون أبو العتاهية قد ذهب إلى المكتب في صباه أو أن يكون قد تلقى العلم على اسم من الأسماء اللامعة في عصره في الفقه أو في الحديث أو في الأدب حتى نحكم له بالثقافة والتعلم . ليس هذا ضرورياً قط لأن الثقافة في هذا العصر كانت توجد في كل مكان : في البيت وفي الطريق وفي المسجد وفي مجالس الأصحاب من الشعراء أو غيرهم . بل كانت توجد أيضاً عند الوراقين وأصحاب الكتب . ولا نذهب بعيداً إذا قلنا إنها كانت توجد كذلك في الحانات ودور اللهو وبيوت الرية . كانت الثقافة في هذا العصر شيئاً طاعياً جارفاً تتفعل به النفوس ، وتدور حوله أحاديث المجالس ، كمجلس يحيى بن خالد البرمكي الذي أشرت إليه من قبل - وتعتقد له حلقات الدرس في المساجد وفي دور العلماء . نحن نؤمن إذن بثقافة شعراء هذا العصر على تفاوت حظهم منها وتنوعها عند كل

منهم ، وإلا كيف تفسر قول الحصري القيرواني : « كان محمود الوراق كثيراً ما ينقل أخبار الماضين وحكم المتقدمين فيحلى بها نظامه ويزين كلامه »^(١) أو قوله : « كان بشار بن برد خطيباً شاعراً راجزاً صاحب منشور ومزدوج »^(٢) أو كيف تفسر زهد أبي العتاهية وما نجمده في شعره من نظرات فلسفية ، وما نحسه من عمق في أفكاره ، وما نشتم من آثار أجنبية في بعض آرائه ، وكيف تفسر قول أبي نواس :

أَلَمْ تَرَ الشَّمْسَ حَلَّتِ الحَمَلَا وَقَامَ وَزَنُ الزَّمَانِ فَاغْتَدَلَا
وَعُغِنَتِ الطَّيْرُ بَعْدَ عُجْمَتِهَا وَاسْتَوَفَّتِ الخَمْرُ حَوْلَهَا كَمَلَا

إلا أن نؤمن بما قاله ابن قتيبة في ذلك « وكان أبو نواس متفنناً في العلم قد ضرب في كل نوع منه بنصيب ، ونظر مع ذلك في علم النجوم »^(٣) بل يثبت ابن قتيبة معرفة أبي نواس بعلم الطبائع لقوله :

سَخُنْتُ مِنْ شِدَّةِ البُرُودَةِ حَتَّى صِرْتُ عِنْدِي كَأَنَّكَ النَّارُ
لَا يَعْجِبُ السَّامِعُونَ مِنْ صِفَتِي كَذَلِكَ الثَّلْجُ بَارِدٌ حَارُ

ويفسر ابن قتيبة ذلك المعنى بقوله : « لأن الهند تزعم أن الشيء إذا أفرط في البرد عاد حاراً مؤذياً »^(٤) وإذا كان أبو نواس على معرفة بعلم النجوم وعلم الطبائع وإذا كان متأثراً بالثقافة الهندية التي أمدت الثقافة العربية بهذين العلمين فإنه كان على علم واسع بالفلك والثقافة الفارسية لغة وأدباً وتاريخاً وعوائد ، كما

(١) زهر الآداب ١ : ١٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ١٥٠ .

(٣) الشعر والشعراء : ٧٧٣ ويفسر ابن قتيبة هذا المعنى بقوله (الضمير في حولها كناية عن الشمس لا الحمر ، ومعنى استيفائها حول الشمس أن الله تبارك وتعالى خلق الفلك والنجوم والشمس برأس الحمل . والنهار والليل سواء ، والزمان معتدل في الحر والبرد ، فكلما حلت الشمس برأس الحمل فقد مضت سنة للعالم فقد استوفت الحمر حول الشمس كلا ، وإن هي لم يأت لها حول في نفسها . وإنما أراد أن لشرب يطيب في هذا الوقت لاعتدال الزمان وتفتح الأنوار وتفجر المياه وغناء الطير في أفنان الشجر) .

(٤) الشعر والشعراء : ٧٧٧ .

يتبين لنا من قصيدته في غلام اسمه بهروز لو صحت رواية الأصفهاني لها - ، يقول فيها^(١) :

حماني وصلُ أبناءُ القُسُوسِ	نَجِيبُ الفُرْسِ بهروزُ المَجُوسِ
نَقِيٌّ في الولادة عن مشوش	يُرَخِّصُهُ النَّصَارَى لِلْقُسُوسِ
وَعَن دَنَسِ الْيَهُودِ لَدَى اخْتِتانٍ	بِعَصِّ الْقِيحِ يُسَكَّبُ فِي الْقُدُوسِ
وإن قيل الحَيفُ جَمِيٌّ وعِزٌّ	يَقْلُ دِينِي تَجَنَّبَهُ كُوسِي
شريفُ الشَّجَرِ مِنْ رَهْطِ الْكَايُوسِ	تَنَاءَى فِي الْمَنَاسِبِ عَنْ لَعُوسِ

.....

وقد قام بشرح هذه القصيدة أستاذ إيراني نظراً لما تضمنته من ألفاظ فارسية غريبة ومعتقدات وتواريخ تدل على رسوخ معرفة أبي نواس بهذه الأشياء . كما أنها تدل على ثقافة واسعة في مختلف فروع المعرفة التي كانت شائعة في عصره^(٢) . فإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره لنا الرواة من معرفة أبي نواس الوثيقة

(١) هذه القصيدة موجودة في مخطوطة ديوان أبي نواس رواية الأصفهاني .

(٢) القسوس جمع قس وهو تعريب كشه ، والمشوش سريانية معربة عن مشوش ومعناها الاجتماع . ويزعمون أن للنصارى ليلة يجتمع فيها العزاب من القسان والرهبان لافتضاء الأبنكار ، وأهل العراق يسمونها ليلة الماشوش . المجوس اسم معرب من السريانية وذلك أنهم كانوا يسمون الفرس مكوشي ومعناها في اشتقاق لغتهم المتجسسون . والختان عند اليهود فوق الصلاة والصوم عند غيرهم ، فإذا كان سابع المولود احتفلوا وأحضروا ذلك ملائمتهم ، فإذا فرغ الخاتن من الختان قرب إليه قدس من خمر وهو إناء بين القدح والسطل فيكرع الخاتن فيها حتى يملأه منها ثم يرشها على متاع الصبي ويكب عليه فيأخذه في فمها ويمص تلك الخمر منه مع القيح الممزج بها ويجمعها في القدس فيدار على القوم . وأما كايوس فلك من ملوك الفرس كان في الدهر الأول ، وعربت العرب هذا الاسم فقالوا قابوس وقلبوا فيه الياء باء .

بغريب اللغة العربية ودقائقها - وهي تظهر في طردياته خاصة - وبتفقه في علوم القرآن والحديث ، وحفظه لآلاف الأشعار القديمة ، استطعنا أن ندرك مدى الثقافة التي كانت عند أبي نواس ، وهو لم يكن بدعاً فيها ، وإنما كان يشترك معه فيها كثرة غالبية من شعراء هذا القرن على تفاوت بينهم بطبيعة الحال . ولعل أثر هذه الثقافة يبدو لنا عند الحديث عن الاتجاهات الموضوعية للشعر في الباب الثاني من هذا البحث .

والآن وقد استوفينا الحديث عن الحياة الثقافية في القرن الثاني ، ننتقل إلى ناحية أخرى من عناصر التأثير في شعر ذلك القرن ، ألا وهي الناحية الاقتصادية .

الفصل الرابع

التأثير الاقتصادي

الحالة الاقتصادية في أية دولة تؤثر تأثيراً عميقاً في كيانها وفي نواحي الحياة فيها ، فلها تأثير إذن في اتجاهات الشعر لأنه مظهر من مظاهر هذه الحياة . إن الاقتصاد يحدد وجهات الناس في الحياة ويهيئ لهم سبل التفاؤل أو التشاؤم ، ويشيع فيهم السعادة أو الشقاء . إنه يدعوهم إلى الإيمان أو يؤدي بهم إلى الجحود والنكران ، فإذا قال قاتل : إن المال ميزان الشعوب لم يخطئ ولم يتزبد . فالأهم في كل أدوار التاريخ تقاس بما وصلت إليه حالتها الاقتصادية ، وما بلغه متوسط دخل الأفراد فيها . فلا غرابة إذن في اهتمامنا بهذه الناحية وبحث قواها المؤثرة في اتجاهات الشعر في القرن الثاني .

لقد بدأت الحياة الاقتصادية في الإسلام ساذجة بسيطة أشد ما تكون بساطة وسذاجة بالنسبة لما طرأ على هذه الحياة من تعقد بعد ذلك . كان الرسول صلوات الله عليه يقوم بتوزيع التوء الذي يفيتنه الله على المسلمين ، كما كان يصرف مال الزكاة في الوجوه التي أمر بها الله . فلما كان عصر الفتوح وضع العرب أيديهم على كنوز طائلة وأراض خصيبة شاسعة ، ودخل تحت سلطانهم عدد ضخم من البشر يؤدون للدولة الخزية فيتألف منها مورد غزير للمال ينضاف إلى فيء الفتوح ومغانمها فإذا هو شيء كثير لم تألفه الدولة من قبل ، ولم يره المسلمون في جاهليتهم ولا في حياة الرسول الكريم . لقد تحير عمر بن الخطاب حين جاءه مال البحرين — وكان قدراً كبيراً — فلم يدر ماذا يفعل به . وحيث أشار عليه الهرمزان — الفارسي الأصل — بتدوين الديوان كما تقول بعض الروايات^(١) . وقيل إن عمر حين جي إليه خراج العراق بالشام جمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « إني قد رأيت أن أفرض العطاء لأهله ، فقالوا : نعم رأيت الرأي يا أمير المؤمنين ، قال :

(١) كتاب الوزراء والكتاب : ١٧ .

فبمن أبدأ : قالوا : بنفسك . قال : لا ، ولكن أضع نفسي حيث وضعها الله وأبدأ بآل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ففعل فكتب عائشة أم المؤمنين رحمها الله في اثني عشر ألفاً ، وكتب سائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في عشرة آلاف وفرض لعلي بن أبي طالب في خمسة آلاف ، وفرض مثل ذلك لمن شهد بدرًا من بني هاشم^(١) .

وفرض العطاء على هذه الصورة قد أثر تأثيراً خطيراً في الحياة الاقتصادية للجماعة الإسلامية إذ خلق شيئاً فشيئاً طبقة أرستقراطية غنية ، بأنها رزقها رغداً دون أن تهض بعمل ما في مقابل ما يدخل إليها من أموال . ذلك أن أساس فرض العطاء كان يرتكز على ناحيتين : القرابة من رسول الله ، والسابقة في الإسلام . وهذه القرابة ولتلك السابقة درجات ودرجات . وبهذا لم يرع عمر في فرض العطاء ذلك المقابل الذي لا بد أن تأخذه الدولة في صورة عمل وجهاد . ثم حدث أيام عثمان ذلك التطور الاقتصادي الخطير — الذي سبق أن أشرفنا إليه — ونعني به اقتراحه أن ينقل إلى الناس فيهم حيث أقاموا من بلاد العرب ، فلا يقيم في الأمصار إلا من كان له في الإقامة فيها أرب . وقد ترتب على هذا الاقتراح وعلى إسراف الدولة في إقطاع أراضيها ، ظهور الملكيات الضخمة في العراق وغيره من الأقاليم ، ونشوء طبقة جديدة من الناس أسماها طه حسين « البلوتقراطية » وهي تمتاز بكثرة المال وضخامة الثراء وكثرة الأتباع بالإضافة إلى أرستقراطيتها التي تأتيها من المولد . وظهور هذه الطبقة أوجد عدم توازن في الحياة الاجتماعية والاقتصادية على السواء إذ جعل الهوة واسعة بين طبقتين من الناس : الأولى هذه الطبقة الفاحشة الثراء التي لا عمل لها إلا التبطل واللهم ، والأخرى الطبقة الكادحة التي تزرع الأرض وتعمل في الصناعة ، وتشقى في سبيل أولئك السادة ومن أجل الحصول على فئات موائلهم . وترتب على فقدان التوازن في الحياة الاقتصادية انعدام الاستقرار في الحياة السياسية والاجتماعية على السواء ، وكان ظهور الدولة الأموية

(١) فتوح البلدان : ٥٤٨ ويروى أبو عبيد القاسم بن سلام أن عمر فرض لأزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم اللاقي نكح نكاحاً في اثني عشر ألف درهم اثني عشر ألف درهم ، وفرض لحويرية وحمية ستة آلاف ستة آلاف ، وفرض للمهاجرين الذين شهدوا بدرًا خمسة آلاف خمسة آلاف وللأنصار الذين شهدوا بدرًا أربعة آلاف أربعة آلاف (الأموال : ٢٢٤) .

تأكيداً لفقدان هذا التوازن الاقتصادي وانعدام الاستقرار في الحياة السياسية والاجتماعية ، لأن الأمويين استخدموا فكرة العطاء استخداماً سيئاً فأخضعوه للتيارات السياسية في عصرهم وجعلوه سلاحاً ضد أعدائهم ونعيماً مباحاً لأنصارهم . ولم يتورعوا أن يحرموا منه بعض مستحقه أو يتقصوه منهم — كما أنهم كانوا يضاعفونه لمن يشاءون حتى يكفوا غريبهم أو يضمّنوا سكوتهم : مثلما فعلوا مع عبد الله بن جعفر وأهل الحجاز بصفة عامة^(١).

ونتج عن ذلك كله زيادة الهوة الاقتصادية بين الطبقتين اللتين تحدثنا عنهما ، ذلك أن العطاء زاد في أيدي الطبقة التي كان مفروضاً لها هذا العطاء فازدادت غنى وجاهاً . وازدادت أراضى وأتباعاً . أما الطبقة الأخرى فظلت محرومة من العطاء بل إنها قد تعرضت لضغط اقتصادي مستمر طوال حكم بني أمية . ذلك أن إتفاق الأمويين المستمر بقصد تثبيت سياستهم عرض دولتهم لهزات اقتصادية مستمرة فكانوا يلجئون إلى زيادة فرض الضرائب بأنواعها المختلفة . ولا يجدون غير هذه الفئة الفقيرة المستضعفة ليرهبوها بزيادة هذه الضرائب . والحقيقة إن ما فرضه عمر بن الخطاب من ضرائب على أهل البلاد المفتوحة كان معتدلاً غاية الاعتدال ، وكان — فيما يقول المؤرخون — أقل مما كان مفروضاً عليهم من قبل حكوماتهم الأصلية قبل الفتح الإسلامي ، ولكن الأمويين زادوا مبالغ الجزية والخراج زيادة كبيرة ، فمثلاً كانت الجزية المفروضة على أهل الجزيرة عبارة عن دينار ومدين من القمح وقسطين من الزيت وقسطين من الخل في العام عن كل رجل ، فلم يرض عبد الملك ابن مروان بذلك ، وبعث إلى عامله فأحصى الرموس واعتبر الناس كلهم عمالاً بأيديهم ، وحسب ما يكسبه العامل سنته كلها ثم طرح من ذلك نفقته في طعامه وأدمه وكسوته ، وطرح أيام الأعياد في السنة كلها فوجد أن الذي يحصل بعد ذلك في السنة لكل فرد أربعة دنائير فألزمهم ذلك جميعاً وجعلهم طبقة واحدة^(٢).

ولم يكتف الأمويون بذلك بل فرضوا ضرائب إضافية كالرسوم على الصناعات والحرف — ونحن نعلم من كتب الأقدمين أنها كانت جميعها في أيدي الموالى

(١) انظر : الإدارة الإسلامية في عز العرب : ٨٢ .

(٢) الخراج لأبي يوسف : ٣٩٢ ، ٣٩٤ .

والأعاجم - كما فرضوا رسماً على من يتزوج أو يكتب عرضاً^(١). وفي الوقت نفسه أيضاً أرجعوا الضرائب الساسانية التي تسمى (هدايا النوروز والمهرجان) فالجهشياري يذكر أن معاوية « طالب أهل السواد أن يهدوا له في النوروز والمهرجان . ففعلوا ذلك فبلغ عشرة آلاف درهم^(٢) » ولو نظرنا في أسامس طريقة تحصيل الضرائب في العهد الإسلامي وجدنا أنها كانت قسمين : ضرائب الجزية وضرائب الخراج . أما الجزية فهي كما يقول أبو يوسف « واجبة على جميع أهل الذمة ممن في السواد وغيرهم من أهل الحيرة وسائر البلدان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة ، ما خلا نصارى بني تغلب وأهل نجران خاصة . وإنما تجب الجزية على الرجال منهم دون النساء والصبيان ، على الموسر ثمانية وأربعون درهماً ، وعلى الوسط أربعة وعشرون ، وعلى المحتاج الحراث العامل بيده اثنا عشر درهماً يؤخذ ذلك منهم في كل سنة . وإن جاءوا بعرض قبل منهم مثل الدواب والمتاع وغير ذلك . ولا يؤخذ منهم في الجزية ميتة ولا خنزير ولا خمر . ولا تؤخذ الجزية من المسكين الذي يتصدق عليه ، ولا من أعمى لا حرفة له ولا عمل ، ولا من ذمي يتصدق عليه ، ولا من مقعد ، ولا تؤخذ الجزية من الشيخ الكبير الذي لا يستطيع العمل ولا شيء له ، وكذلك المغلوب على عقله^(٣) » .

وأساس تحصيل الجزية كما يذكره أبو يوسف في هذا النص ، إنما وضع في أيام عمر بن الخطاب . وهذه الفئات التي استثنائها هي نفسها - فيما يبدو - التي أقرها عمر أيضاً . أما قيمة الجزية فلا ندرى أكانت مساوية لهذه المبالغ قبل عهد الأمويين ولهذا أعادها العباسيون إلى ما كانت عليه من قبل ليرفعوا عن كاهل أهل الذمة تلك الزيادة التي أرهقهم بها الأمويون ؟ أعتقد ذلك . ونظرة واحدة إلى ما فرضه العباسيون من جزية على الحراث العامل بيده وهي « اثنا عشر درهماً » وما فرضه عليه الأمويون « أربعة دنائير » تظهرنا على الفرق الكبير بين السياسة الاقتصادية التي اتبعها هؤلاء وأولئك .

(١) تاريخ الطبري ٨ : ١٢٩ .

(٢) الوزراء والكتاب : ٢٤ .

(٣) الخراج لأبي يوسف : ١٢٢ .

ليس هذا فحسب ، بل إن الأساس الذى وضعه المسلمون الأولون وهو إسقاط الجزية والحراج عن أسلم تمشياً مع سياسة الفتوح الإسلامية التى كان أساسها نشر الدعوة الإسلامية لا التوسع الاقتصادى وجمع الغنائم والأسلاب كما يدعى المستشرقون . حتى هذا الأساس لم يأخذ به الأمويون إذ أدركوا أن دولتهم ستعرض لأزمة اقتصادية خانقة نتيجة دخول عدد كبير من الدمين فى الإسلام تخلصاً مما عليهم من ضرائب باهظة . ولم يتورع الحجاج أن يعيد فرض الجزية والحراج على من أسلم منهم^(١) فكأن سياسة الأمويين الاقتصادية كانت مؤسسة على هذا المبدأ الجديده « المال قبل الإسلام » وهو مبدأ خطير لا من ناحية الدين فحسب ، بل من الناحية الاقتصادية أيضاً ، فقد ضج الموالى من سياسة الحجاج المنافية لما أوجبه الإسلام ، وأخذوا يتكتلون ضد الدولة ويخرجون مع الخارجين عليها . وكان الدافع الاقتصادى له أثر بالغ فى حركاتهم الى قاموا بها ضد الأمويين يقول جورجى زيدان فى ذلك : « كان عمال بنى أمية يحورون على أصحاب الأرض من أهل الذمة فى التحصيل ونحوه ، وكان الحجاج يومئذ على المساحة ، فيؤخذ على الأرض مال معين زرعت أم لم تزرع . . . والظاهر أن الضغط على أهل القرى وأصحاب الأرض حمل بعضهم على الإسلام احتماؤه به ولكن الحجاج كتب الى الأمصار « إن من كان له أصل فى قرية فليرجع إليها لتؤخذ منه الجزية والحراج فخرج الناس وهم يبكون وينادون : يا محمداه ! يا محمداه ! فاضطروا الى الانضمام الى ابن الأشعث على الحجاج^(٢) » وإلى مثل هذه النتيجة توصل أيضاً أحد الباحثين إذ قال إن سياسة إخراج أهل القرى من قراهم كانت لها نتائج اقتصادية وسياسية خطيرة ، ذلك أن هؤلاء الخارجين كانوا اليد العاملة فى المدن ، فلما خرجوا منها تدهورت الحالة الاقتصادية فيها . وحين عاد الخارجون وبخاصة الى الكوفة بعد وفاة الحجاج وجدوا الفرصة سانحة لنشر مبادئ التشيع لأنهم كانوا قد أصبحوا فى قراهم من غلاة الشيعة^(٣) .

(١) تاريخ الطبرى ٨ : ٣٥ .

(٢) تاريخ التمدن الإسلامى ٢ : ٢٤ .

(٣) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٨ .

وهذه السياسة المالية العنيفة التي اتبعها الحجاج مع الموالى كان للعرب منها نصيب أيضاً، ذلك أن الحجاج لم يعف العرب الذين تملكوا أرضاً من أرض الخراج من أن يدفعوا ما عليها منه . ولم يكن ذلك النظام موجوداً من قبل ، فأثارت هذه السياسة نائرة العرب أيضاً^(١).

وظل ذلك الوضع الاقتصادي الحديد على ما هو عليه حتى ولى عمر بن عبد العزيز الخلافة وشكا إليه الموالى سوء وضعهم الذي لا يتفق مع ما جاء به الإسلام، فوضع عمر حلاً وسطاً يحفظ لخزانة الدولة حقها . وفي الوقت نفسه يخضع للمبدأ الإسلامى، وتم ذلك عن طريق إعفاء من أسلم من الجزية واعتبار الخراج إيجاراً لأرض الخراج ، كما ألغى عمر الضرائب الإضافية التي فرضها الخلفاء السابقون كهدايا النوروز والمهرجان ورسوم الزواج وما أشبه^(٢). ولكن ما لبث الأمر أن عاد إلى ما كان عليه بعد وفاة عمر إذ كتب خلفه إلى عماله « أما بعد فإن عمر كان مغروراً فدعوا ما كنتم تعرفون من عهده وأعيدوا الناس إلى طبقهم الأولى أخصبوا أم أجذبوا ، أحبوا أم كرهوا ، حيوا أم ماتوا »^(٣).

وهذه السياسة التي وضعها عمر بن عبد العزيز كانت جديدة في النظام الاقتصادي في الإسلام من الناحية الشكلية ، ذلك أنها فرقت بين الخراج والجزية ، فاعتبرت الجزية متعلقة بالشخص فلا تقع إلا على غير المسلمين . أما الخراج فصار يعتبر متعلقاً بالأرض المترعة ، لهذا وجب أن يدفعه المسلمون أيضاً إذا كانوا يملكون أرض خراج . وبهذه الطريقة استطاع عمر أن يجنب الدولة كارثة اقتصادية لو أنه اتبع المبدأ الإسلامى برفع الجزية والخراج عن أسلم دون أن يجد له بديلاً يعوض الدولة عن هذا النقص المالى الكبير .

وقد انتقد بعض المستشرقين مثل ثون كريمر ، وأوجست مولر سياسة عمر بن عبد العزيز المالية ، وجعلوها من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى انهيار الدولة الأموية . ولكن قله وزن قد رد عليهم بأنهم يتصورون الأحوال الواقعة في ذلك

(١) تاريخ الدولة العربية : ٢٧٠ .

(٢) تاريخ الطبرى ٨ : ١٢٩ .

(٣) العصر النبوى الأول : ١٢ .

العصر تصوراً خاطئاً . ذلك أن الأمور كانت قد اضطربت فعلاً قبل عهد عمر بن عبد العزيز ، وأن اضطراب الخراج أيضاً كان موجوداً قبله^(١) ، والحقيقة التي ينبغي أن يقال أيضاً إن سياسة عمر تجاه الموالى من الناحية السياسية والاقتصادية على السواء كان من الممكن أن تعقب خيراً كثيراً للدولة الأموية لولا حدوث الانتكاس الخطير في هذه السياسة بعد وفاة ذلك الخليفة الذي كان يتصرف في حدود ما أنزله الله .

وفي عهد نصر بن سيار آخر ولاية خراسان من قبل الأمويين ، وضع للخراج نظام جديد بأن جعل مقداره ثابتاً لا يتغير ، يفرض على مختلف مناطق أرض الخراج ، ولهذا كان لابد أن يساهم فيه ملاك الأرض جميعاً بنسبة ما يملكون سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين ، عرباً أم فرساً^(٢) . ومثل هذا النظام ربما أفاد الدولة نفسها بتثبيت مواردها من الخراج ، ولكنه لم يكن في صالح المولدين على أية حال ، بل ربما زاد الأمر سوءاً لاضطرارهم إلى دفع مبلغ ثابت لا يتناسب تماماً مع غلة الأرض .

وهكذا نجد أن الحالة الاقتصادية في العصر الأموي لها تأثير خطير من نواح مختلفة ، وهي التي عجلت بنهاية الأمويين أنفسهم ، لأن مخلصهم للموالى في الناحية الاقتصادية حولت دقة الأمور إلى ثورة سياسية واقتصادية واجتماعية عارمة ، جرفت في طريقها كل شيء ، وأحدثت انقلاباً خطيراً كان لابد من حدوثه بتغير الوضع الاقتصادي للموالى ، وهم الطبقة الغالبة على المجتمع الإسلامي في ذلك العصر .

وبما لا شك فيه أن سياسة الأمويين الاقتصادية قد ظهر صداها في شعر القرن الأول وأوائل الثاني . وقد وصف ذلك شوقي ضيف فقال : « إن الشعر في بني أمية مثل الحياة الاقتصادية من جميع أطرافها ، وما أصابها من تطور ، فهو من جهة صور نظم الدولة الاقتصادية وما اعتور تطبيقها من خلل واضطراب ، وهو من جهة ثانية صور ضرورة المال في حياة العرب الجديدة ، وهي ضرورة اتسع تأثيرها في محيط الشعر وخطوطه واتجاهاته^(٣) » .

(١) تاريخ الدولة العربية : ٢٩٦ . (٢) المصدر نفسه : ٢٧٢ .

(٣) التطور والتجديد في الشعر الأموي : ١٠١ .

وكان للموالي ما أرادوا من الانقلاب العباسي الذين كانوا هم أدواته . فأسقطت الجزية عن أسلم وخففت الضرائب الأخرى . فنجد مثلاً أن المنصور ألغى الضريبة النقدية التي كانت تفرض على الخنطة والشوفان وأحل محلها نظام المقاسمة وهو وضع الضرائب نوعياً بنسبة خاصة من المحصول^(١) . كما سمح العباسيون للأعاجم بالانضمام إلى صفوف الجيش وفرضوا لهم العطاء بحسب الجنس أو البلد^(٢) . ولم يكن ذلك العمل في الحقيقة بدعاً في الإسلام فقد سبق لعمر بن الخطاب أن سوى في العطاء بين العرب والموالي إذ فرض لأهل بدر المهاجرين من هؤلاء وأولئك خمسة آلاف ، كما فرض للأنصار ومواليهم أربعة آلاف أربعة آلاف^(٣) .

ومنذ تولى العباسيون حكم الدولة الإسلامية قبل منتصف القرن الثاني يوضع عشرة سنة ، تغيرت الأوضاع الاقتصادية تغيراً كبيراً عما كانت عليه أيام الحكم الأموي . فقد ازدهرت التجارة في عهدهم ازدهاراً لم تشهده من قبل . صحيح إن التجارة قد انتقلت من الجزيرة العربية إلى الطريق الشرق الذي يبدأ من الأبله على الخليج الفارسي ويساير الفرات إلى أنطاكية فيصل بذلك بين الشرق والغرب - قبل العصر العباسي بسنوات طويلة ، ومع ذلك لم تزدهر التجارة في العصر الأموي إلا قليلاً . وسبب هذا - في رأي - يرجع إلى عوامل كثيرة : منها ذلك العداء المستحكم بين الأمويين وأهل العراق مما أشاع الفتن والاضطرابات ، وولد قلاقل كثيرة ، في حين أن ازدهار التجارة لا يتأتى إلا في جو الاستقرار السياسي للدولة . وسبب آخر لهذه القضية يتمثل في هذه التفرقة التي خلقها الأمويون بين العرب والموالي ، ثم هذه الضرائب الكثيرة التي أثقلوا بها كاهل الموالي والأعاجم بصفة عامة مما تسبب في إشاعة اضطراب اقتصادي ، وشل حركة التجارة لأن جزءاً كبيراً من أفراد هذا المجتمع - وهم الموالي والأعاجم - لم يكن في قدرتهم الشراء والمعاملة التجارية في نطاق واسع تملو أيديهم من المال .

وسبب آخر أراه من أهم الأسباب ، يرجع إلى هذه الحروب المتواصلة التي

(١) النظم الإسلامية : ٢٨٧ .

(٢) تاريخ المدن الإسلامي ١ : ١٧٩ .

(٣) الأموال : ٢٣٥ .

خاضها الأمويون وأنفقوا فيها أموالاً طائلة وجهوداً كبيرة . صرفتهم عن العناية بالحياة الاقتصادية ، في الوقت الذي تميز فيه العصر العباسي بالاستقرار النسبي وتوقف حركة الفتوح تقريباً .

لهذه الأسباب جميعاً لم تزدهر التجارة في العصر الأموي مثلما ازدهرت في عصر العباسيين الذي أصبح فيه العراق مركزاً للحياة الاقتصادية الدائبة الحركة . وكانت البصرة هي القلب النابض لهذه الحياة ، إذ اجتمعت فيها صنوف التجارة وامتدت علائقها الاقتصادية شرقاً إلى الهند والصين ، وغرباً إلى أقصى بلاد المغرب وجنوب الحبشة ، وكانت السفن ترسو في مينائها وتحمل أصناف التجارات من الأقمشة والأطياب وغيرها . وقد تكاثرت الثروة فيها بتكاثر الناس القادمين إليها للتجارة أو للإقامة ، حتى لقد بلغ ما جلبته الحكومة من أحد التجار البصريين مائة ألف دينار في عام واحد^(١) . وهذا المبلغ يصور لنا مدى الثراء الذي كان يصيبه تجار البصرة والذي كان يصيب الحكومة العباسية بالتالي .

وبسبب ازدهار الحياة الاقتصادية في البصرة في القرن الثاني تضاعف عدد سكانها بضع مرات حتى بلغوا نصف مليون نسمة بدليل المال الذي فرقه فيهم أبو جعفر المنصور وكان ألف ألف درهم فلم يصب الرأس منهم إلا درهمين^(٢) . وكان من نتيجة هذا الاستقرار الاقتصادي في البصرة وهذا الثراء ظهور حركة علمية نشطة من علماء الكلام وغيرهم ، كما نشأت في الوقت نفسه طبقة من المجان الإباحيين المستهترين بجميع القيم . وظهور هذين التيارين المتضادين كان نتيجة طبيعية لتدفق الأموال وشيوع الرخاء في هذه المدينة التجارية النشطة .

ولم تلبث بغداد بعد إنشائها أن نافست البصرة في ثروتها ورخائها . ولم يغفل المنصور - عند اختيار موقعها - عن أهمية الوضع الاقتصادي في حياة هذه المدينة ، فهو يقول : « إنما أريد موضعاً يرتفق الناس به ويوافقهم مع موافقته لي ، ولا تغلو عليهم فيه الأسعار ولا تشتد فيه المثونة ، فإني إن أقمت في موضع لا يجلب إليه من البر والبحر شيء غلت الأسعار وقلت المثونة وشق ذلك على الناس^(٣) »

(١) تاريخ التمدن الإسلامي ٢ : ١٧٧ .

(٢) حمارة الإسلام في دار السلام : ٥ .

(٣) تاريخ الطبري ٩ : ٢٣٩ .

وقد ظل المنصور مهتماً أشد الاهتمام برعاية الحياة الاقتصادية في جميع أنحاء مملكته حتى إنه كان يكلف ولاية البريد في الآفاق كلها - كما يقول الطبرى - بأن يكتبوا إليه كل يوم بسعر القمح والحبوب والأدم ، وبسعر كل مأكول . فإذا رأى الأسعار على حالها أمسك ، وإن تغير شيء منها عن حاله كتب إلى الوالى والعامل هناك وسأل عن العلة التى نقلت ذلك عن سعره ، فإذا ورد الجواب بالعلة تلتطف لذلك حتى يعود سعره إلى حاله^(١) .

وهذا الاهتمام الكبير باستقرار الأوضاع الاقتصادية وتشيت أسعار السلع الضرورية التى هى عماد الناس فى حياتهم فى كل مجتمع إنسانى ، قلما نجده عند خلفاء بنى أمية فى القرن الأول وأوائل الثانى . لهذا لا نستغرب ذلك الرخاء العظيم الذى ساد الحياة الإسلامية حتى عصر هارون الرشيد ، كما لا نستغرب ذلك الثراء الفاحش الذى بلغته الدولة فى سنوات قلائل من الحكم العباسى ، ذلك أن غنى الأفراد يستتبع فى ميزان الاقتصاد غنى الدولة . وقد جاء فى بعض المصادر أن الضرائب بلغت فى عهد هارون ما يقرب من اثنين وأربعين مليوناً من الدنانير عدا الضريبة العينية التى كانت تؤخذ من غلة الأرض^(٢) .

ومع أن الضرائب قد كثرت وتنوعت أيام العباسيين تنوعاً كبيراً إلا أننا لم نسمع تدمراً بين الناس من ثقل هذه الضرائب ، والسبب فى ذلك أنها كانت تتناسب - فيما يبدو - مع الرقى الاقتصادى الذى بلغته الدولة فى شتى المرافق ، فمن الضرائب الجديدة التى فرضها العباسيون أعشار السفن ، وأخماس المعادن والمراصد (الجمارك) وغلة دار الضرب (وكانت العملة سلعة تباع وتشترى) ، والملاحات والأسماك والمستغلات (وهى أراضى للسلطان مؤجرة) ، وضرائب الصناعة إلى ما سوى ذلك^(٣) .

ومن تنوع هذه الضرائب نستطيع أن ندرك أن الدولة العباسية لم توجه عنايتها إلى التجارة والزراعة فحسب ، ولكنها وجهت عناية كبيرة إلى الصناعة . وقد أشار إلى ذلك « سيدىو » فقال إنهم استثمروا مناجم الحديد بخراسان ومناجم الرصاص

(٢) تاريخ الإسلام ٢ : ٢٦٢ .

(١) تاريخ الطبرى ٩ : ٣١٤ .

(٣) تاريخ التمدن الإسلامى ٢ : ٧٥ .

بكرمان ، كما استخرجوا القار والنقط وطبن الصينى ، ورخام تبريز ، والملح الأندرانى ، والكبريت بمهارة ، وفى عهدهم بلغت صناعة النسيج فى الموصل وحلب ودمشق قدراً عظيماً من الرقى ، كما تقدمت الفنون الصناعية الأخرى تقدماً كبيراً^(١). ويضيف جميل المدور أن القرس فى عهد العباسيين كانوا ينفردون بصناعة الصياغة ، وقد بلغوا من إجادتهم فى تلك الصناعة الغاية بحيث كانوا يرصعون الزجاج بالجوهر ويكتبون عليه بالذهب المجسم ، ويصنعون للملوك أقداحاً تقيد الأبصار حسناً وإشراقاً ، ويتخذون على الحمامات صوراً يحكون صناعتها بالرسم إلى مماثلة الحقائق^(٢).

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن العباسيين قد أنشأوا لأول مرة صناعة هامة جداً بالنسبة للحياة الثقافية وتقدم الحركة العلمية . ونعنى بها صناعة الورق . فحتى أوائل القرن الثانى كان الورق يستورد من مدينة كاشغر بالصين ، ولهذا كان وجوده شحيحاً وكانت أثمانه عالية حتى إن أبا نواس كان يقول :

أُرِيدُ قِطْعَةً قِرْطَاسٍ فَتُعْجِزُنِي وَجُلُّ صَحْفِي أَصْحَابُ الْقِرَاطِيسِ

وقبل أبى نواس كان عمر بن العزيز يأمر كتابه بجمع الخط حتى لا يسرفوا فى استخدام الورق ، ولهذا كانت كتبه إنمما هى شبر ونحوه^(٣).

وهذه النهضة الصناعية كانت من بين أسباب الثروة التى أحرزتها الدولة الإسلامية أيام العباسيين ، كما كانت من أسباب وعوامل الرقى الفكرى والنهضة العلمية بمظاهرها وفروعها المختلفة . وقد أسهمت فى إشاعة عناصر الرخاء والطمأنينة بين طبقات الشعب على اختلافها فى القرن الثانى ، فكان الأغنياء يقيمون القصور الرائعة التى كانت وما تزال مثاراً للخيال ودلالة على الترف على أذهان الناس ممن يقرأون ألف ليلة وليلة وما أشبه . ويصف لنا المؤرخون قصوراً تبدو كالأساطير والأحلام كقصر محمد بن سليمان الهاشمى الذى بناه على شاطئ أحد الأنهار

(١) تاريخ العرب العام : ٢٢١ .

(٢) حضارة الإسلام فى دار السلام : ٢٣ .

(٣) ديوان أبى نواس : ١٢٦ .

(٤) كتاب الوزراء والكتاب : ٥٣ .

وانتخذ في جنته منها والفزلان والنعام وأنواع السباع والطيور المفردة ، وكغيره من القصور التي كانت حوائطها مكسوة بالوشى والديباج ورقائق الذهب والأحجار النفيسة ، والتي كانت مجالسها فتنة للناظرين بما فيها من فرش فاخر ومتاع ثمين . وكان الفقراء ومتوسطو الحال يحبون حياة كريمة ليس فيها ذل الفاقة والعوز ، وذلك نظراً لرخص أثمان السلع الضرورية وتوفر أنواع المأكول ، فكانت أسواق بغداد عامرة بالمتاجر والبضائع . وكان لكل تجار وتجارة شوارع معلومة وصفوف في تلك الشوارع وحوايت عراض . فكنيت تجد سوق البرازين وسوق الجزارين وسوق الدجاج وسوق الطعام ومحلة أصحاب الصابون ، وهكذا ، كل أهل تجارة معتزلون عن غير تجارتهم^(١) وكانت أسواق البصرة والكوفة لا تقل عن بغداد إن لم تزد في مظاهر رخائها ورواج سلعتها ، حتى إن سوق الكوفة كان فيه مكان لباعة الأزهار كالبنفسج والزنبق^(٢) .

وما يدلنا على اختلاف النظام الاقتصادي في العصر العباسي عن نظام الأمويين تلك الملاحظة الطريفة التي سجلها ابن خلدون حين قال إن أعطية بني أمية كان أكثرها من الإبل ، أما في عصر العباسيين فقد أصبحت الأعطية من أحمال المال وتخوت الثياب وأعداد الخيل بمراكبها^(٣) . وقد علل ابن خلدون ذلك بأن الأمويين كانوا يأخذون بمذاهب العرب ، وربما كان لذلك السبب نصيب من الصحة ، ولكنه ليس السبب الأهم : فتطور الحياة الاقتصادية هو الأساس الأول لوجود مثل هذا الفارق .

ولعل خير ما يصور لنا تطور الحياة الاقتصادية في القرن الثاني ذلك البيان الذي سجله الخطيب البغدادي وضمنه أسعار الحاجيات أيام الخليفة أبي جعفر المنصور ، فهو يذكر لنا أن الكباش كان بدينهم ، والحمل بأربعة دنانق ، والتمر ستين رطلا بدينهم ، والزيت ستة عشر رطلا بدينهم ، والسمن ثمانية أرطال بدينهم^(٤) . وهذه الأثمان خيالية في رخصها خصوصاً إذا قورنت بدخل الأفراد في ذلك العصر ،

(١) بغداد في عهد الخلافة العباسية : ٥٩ .

(٢) خطط الكوفة : ٢٦ .

(٣) تاريخ ابن خلدون : ١ : ٣١١ .

(٤) تاريخ بغداد : ١ : ٧٠ .

ونقصد بهم الأفراد العاديين كجنود الجيش مثلا . فقد كان عطاء المقاتل يتراوح في بعض الأقوال بين مائتين وألف وخمسمائة درهم سنويا ، يدفع له في المحرم عند بداية السنة الهجرية^(١) ، أى أن راتب الجندي كان يتراوح بين عشرين ومائة وعشرين درهما في كل شهر . وجاء في قول آخر إن عطاء الجندي العادي كان يبلغ تسعمائة وستين درهما سنويا أى بواقع ثمانين درهما في الشهر ، وكان للفارس ضعف هذا المبلغ ليتمكن من الإتفاق على فرسه . ثم تناقصت قيمة هذا العطاء حتى صار في زمن المأمون بواقع عشرين درهما في الشهر للجندي العادي^(٢) .

ولو أننا افترضنا صحة أقل مبلغ للعطاء ذكره المؤرخون وهو عشرون درهما ، لكان شيئا كبيرا بالنسبة لأثمان السلع في أيام المنصور . ولكن هذه الأثمان لم تظل كما هي بطبيعة الحال ، بل أخذت في التزايد شيئا فشيئا دون أن تزداد قيمة العطاء — إن لم تنقص في بعض الأحيان — مما أحدث في النهاية اضطرابا اقتصاديا في مجتمع القرن الثاني ظهر أثره في عهد الأمين حين تكشف بغداد عن جانبيها الفقير البائس كما بينا في فصل سابق . ويمكننا أن نتمثل هذا الاضطراب إذا علمنا أن أثمان المواد الضرورية قد تضاعفت عدة مرات في أيام الرشيد ، فقسط الزيت أصبح يساوي تسعة دراهم ، والشاة بلغت ستة دراهم . أما الألبسة والمنسوجات فكانت أسعارها تختلف بطبيعة الحال تبعاً للمواد المصنوعة منها ، وحسب المهارة الفنية في صنعها . ومع ذلك كان سعر القميص العادي المصنوع من القطن أربعة دراهم ، أما كساء الخبز الذي كان يلبسه الأغنياء فكان ثمنه لا يقل عن أربعمائة درهم^(٣) . وهكذا لم يدم ذلك الرخاء الذي بدأ مع قيام الدولة العباسية حوالى منتصف القرن الثاني . وما ساعد على انقضائه إسراف الخلفاء العباسيين في إنفاق المال إسرافاً بلغ حد الخيال ، حتى إن بعضهم كان إذا أعجب بالشاعر أو المغنى وطرب له ، حكمه في أخذ ما يشاء من الأموال وأعطاه رقعة بذلك إلى خازن بيت المال^(٤) .

لهذا بدأ الانهيار يأخذ طريقه إلى بناء الحياة الاقتصادية قبيلاً انتهاء القرن الثاني

(١) التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٣٢ .

(٢) تاريخ التمدن الإسلامى ١ : ١٨٢ .

(٣) التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٥٤ وما بعدها .

(٤) انظر تاريخ بغداد ١٢ : ٢٥ .

بقليل . ولكن حدوث الفتنة بين الأمين والمأمون عجل بأسباب هذا الانهيار . ذلك أن حصار جيوش المأمون لبغداد أصاب اقتصادها إصابة خطيرة لم تبرا منها بعد ذلك قط . ولقى سكانها أشد العنت والإجهاد إذ انقطع وصول المؤن إليها وغلت أسعار ما بقي من السلع لدى التجار^(١) .

وقد كانت هذه المأساة الدامية سبباً في ظهور قصائد شعبية رائعة التصوير تفيض بالحزن والألم ، وتصف كل ما اكتنف الحياة في بغداد من غلاء الأسعار وهول الحرب ، وصوله الفقراء البائسين وشذاذ الآفاق ، إلى غير ذلك مما ستحدث عنه في موضعه من الباب الثاني .

وإلى هذا الحد نكون قد استعرضنا أغلب المؤثرات التي انفلتت بها الحياة في القرن الثاني الهجري ، والتي ظهرت آثارها بوضوح في شعر هذا القرن بل هي التي حددت اتجاهاته في الشكل والموضوع على السواء ، وهذا ما سنتناوله في الفصول التالية .

(١) انظر : تاريخ الطبري ١٠ : ١٨٥ .

الباب الثاني

الاتجاهات الموضوعية

- مقدمة : العبث والانتحال في شعر القرن الثاني :
طريقة دراسة شعر هذا القرن : الـيـثـات ، المـنـارـس ، الـاتـجـاهـات .
- الفصل الأول : الاتجاهات العامة :
بدء حركة التجديد – تأثير الكوفة – الوليد بن يزيد والتجديد – نبذ بكاء الأطلال – الخروج على عمود الشعر ونهج القصيدة – تيار الشعر المحافظ – التعبير عن الذات – الواقعية – الشعبية – التسلية والترفيه – الإنسانية .
- الفصل الثاني : الاتجاهات الجديدة :
المجون – الزندقة – الزهد – الشعر المذهبي – الشعر التعليمي .
- الفصل الثالث : الاتجاهات المجددة :
المديح والشعر السياسي – المهجاء – الرثاء – الحكمة – الوصف – الطرد – الحمريات – النزول .

الباب الثاني

الاتجاهات الموضوعية

مقدمة

يوجه النقد الحديث عنايته في تحليل الشعر ودراسة اتجاهاته إلى ناحيتين أساسيتين ، هما في الحقيقة قوام الشعر ، وتقصد بهما المضمون والشكل ، أى موضوع الشعر والصورة التى يتلبس بها هذا الموضوع في التعبير بالألفاظ والأوزان والصورة الشعرية. ودراسة الناحية الأولى - وهى موضوع الشعر ومادته الفكرية - ستكون مدار هذا الباب الثانى من البحث ، إذ نحاول عن طريق دراسة شعر القرن الثانى دراسة نقدية تحليلية معرفة اتجاهاته الموضوعية ومدى ما فيها من مساهمة للشعر العربى القديم في الجاهلية أو في الإسلام ، أو ما فيها من عناصر فكرية جديدة كانت وليدة هذا القرن ، وإليه تنسب وبها يعرف في تاريخ الأدب العربى .

ولكن قبل أن نخوض في دراسة هذه الاتجاهات الموضوعية وتحليلها ، نحب أن نستوثق من أن الشعر الذى بين أيدينا - والذى يتنسب إلى القرن الثانى - هو شعر هذا القرن حقا ، وأن الشعراء الذين قالوه كانوا شعراء حقيقيين موجودين في هذا العصر ، وأنهم قالوا بالفعل هذا الشعر الذى تنسب إليهم الرواة وكتب التاريخ والأدب والطبقات ، وبهذا تقوم دراستنا على أساس من الواقع ، ولا تكون دخانا في الهواء فتذهب جهود هذه الدراسة والنتائج التى تصل إليها بلدا ، ولا تكون على شيء من القيمة في الدراسة الأدبية .

والحقيقة أن نظرية الشك في الشعر الجاهلى التى نادى بها طه حسين وابن سلام من قبله جعلت الشك يتسرب إلى نفوس الدارسين للأدب في مختلف العصور . ومع أن عناصر الشك في الشعر الجاهلى لها ما يبررها وما تستند إليه بحكم أن تناقل هذا الشعر قد تم على أفواه الرواة ، وأنه قد دُون في عصر متأخر ، وأن العصر الجاهلى نفسه كان محل غموض في التاريخ عموما ، وأن مراجعته التاريخية نادرة حقا ، وكذلك

كان لظهور الإسلام وانتشار الدين الجديد أثر كبير في صرف الاهتمام عن الشعر الجاهلي وضياعه في بعض الأحيان، خصوصاً ما كان يمس الناحية الدينية بالذات، كل هذا يمكن أن يقال كعناصر للشك في الشعر الجاهلي، وقد قيل بالفعل، ولكن كيف السبيل إلى الشك في شعر القرن الثاني مع بعده عن جميع هذه العناصر والأسباب التي ذكرناها. هل هناك عناصر اتهام جديدة توقفنا موقف الشك من هذا الشعر الذي وصلنا منسوباً إلى بشار وأبي نواس وأبي العتاهية وأضرابهم من شعراء القرن الثاني؟ إن باحثاً عراقياً يرد بالإيجاب على أسئلتنا تلك، ويصر على وجود عناصر قوية للشك في شعر القرن الثاني والشعر العباسي على وجه الخصوص، وهو يبدأ عناصر اتهامه قائلاً: «إن الذين كشفوا عوامل الانتحال والوضع في تاريخ الأدب الجاهلي والإسلامي صمتوا صمتاً يكاد يكون مطبقاً أمام الأدب العباسي حتى إننا لم نفهم إذا كان صمتهم الغريب هذا لاعتقادهم أن عوامل الانتحال والصنعة والغلو قد وقعت في العهد العباسي، أم أنه كان نتيجة لضخامة أدب هذا العهد وقربه النسبي منا، فلم تتوفر الجرأة الكافية لمواجهة القيمة الزائفة العالقة بأخبار ونصوص شعراء هذا العهد». وبعد هذا التساؤل يقرر الكاتب صراحة أن «العصر العباسي لم يغير كثيراً في اللوافع التي كانت تدفع الرواة إلى الوضع والتزوير، وأن هذه اللوافع قد استمرت في هذا العصر، فاشتد منها ما اشتد، وضعف منها ما ضعف حتى قدمت للتاريخ صوراً أدبية عباسية تحوى كثيراً من الأكاذيب^(١)». أما عناصر الشك التي يراها الكاتب من القوة بحيث تجعلنا نقف موقف الحذر الشديد من شعر القرن الثاني — تماماً كموقف الدارس من الشعر الجاهلي والإسلامي — فكثيرة متعددة. وهو يرى أن العصبية القبلية إذا كانت قد خفت نسبياً، فالعصبية الفنية اشتدت متمثلة في الصراع بين القدماء والمحدثين، وكذلك التزاع الديني بين الفرق المذهبية، والتزاع الجنسي بين العرب والشعوبية، والتزاع الاجتماعي بين أهل الزهد والمجون. فهذه العوامل لعبت بأخبار الشعراء والكتاب في العصر العباسي فأشاعت فيها الاضطراب والاختلال. ويدلل الكاتب على ذلك بضياع أكثر الدواوين الشعرية التي كتبت في ذلك العصر. ويؤكد اتهامه بما كتبه الصولي عن

(١) مقال «الانتحال والبعث في الأدب العباسي» — مجلة كلية الآداب والعلوم — بغداد

اضطراب رواية دواوين بعض الشعراء إذ يقول : « وليس يجب - أعزك الله - أن تنظر إلى اختلاف الناس في أبي تمام واضطراب روايتهم لشعره ، فإنهم بعد إتمام هذه النسخة يجتمعون عليها ويسقطون غيرها ، كما كانوا مختلفين في شعر أبي نواس وأخباره ، ثم اجتمعوا عليه بعد فراغى منه ، حتى إن النسخة من شعره من غير ما عملته لتباع بدراهم ، قد كانت قبل ذلك تباع بدنانير . ولعلها بعد قليل تفقد فلا ترى وتسقط فلا تزداد . وقد رأيت - أعزك الله - بعض هؤلاء الجهلة يصحف أيضاً على أبي تمام ثم يعيب ما لم يقله أبو تمام »^(١) .

وبعد هذه المقدمة العامة لنظرية الشك في شعر القرن الثاني يفصل الكاتب ما أجمله فيرى أن عوامل الانتحال والعبث في الأدب العباسي إنما ترجع أولاً إلى ناحية أدبية ويقصد بها الصراع بين القدماء والمحدثين الذي تمثل في إضراب العلماء والرواة عن رواية شعر المحدثين والاهتمام به ، تعصبا منهم للشعر القديم^(٢) . وهذه العصبية لم تكن مقصورة على الرواة وعلماء اللغة والنحو كابن الأعرابي والأصمعي ، بل كانت الموجة طاغية على بعض المغنين كإسحق الموصلي ، فقد روى أنه كان شديد العصبية للأوائل ، كثير الاتباع لهم^(٣) .

وهناك ناحية أخرى ترجع إليها عوامل الانتحال في شعر القرن الثاني وهي ناحية دينية ، ويقصد بها الباحث تلك المعارك الدينية والمذهبية التي كانت سائدة في هذا القرن . فهو يقول إن قسماً كبيراً من الشعر العباسي قد ضاع أو دخلته الفوضى بسبب تلك المعارك ، ثم يتساءل : لماذا يجب أن نصدق كل ما يقال عن زندقة بشار وغيره^(٤) . ويرى الباحث في الوقت نفسه أن المعتزلة لم يكونوا أقل خطراً من غيرهم في عمليات التشويه والدس والانتحال ، فقد تناولوا هم أيضاً خصومهم من الشعراء والأدباء وعملوا في أخبارهم بالتشويه والتجريح ، ومن ذلك أن كل الشكوك

(١) أخبار أبي تمام : ٥٦ .

(٢) هذه الناحية مذكورة في دائرة المعارف الإسلامية مادة « العربية » إذ يقول الكاتب إن امتناع العلماء اللمويين عن رواية شعر المحدثين تسبب في عدم جمع عدد كبير من دواوينهم ، وحتى الدواوين التي جمعت فيما بعد كديوان أبي نواس بعيد عن الحقيقة . (انظر : The Encyclopaedia of Islam (new edition) وهذه الفكرة فيها نظر وسنرد عليها في موضعها .

(٣) في الأدب العباسي : ٨٣ .

(٤) المصدر نفسه : ١٢٦ .

التي تحيط بأبي العتاهية مرجعها إلى المعتزلة^(١) . وقد ترتب على وجود هذا العامل الديني ضياع أكثر الشعر الديني من أراجيز وقصائد ضياعا يكاد يكون تاما ، فاندثر شعر المعتزلة أنفسهم ، واندثر معه شعر الطوائف الأخرى^(٢) .

وهناك ناحية ثالثة ترجع إليها عوامل الانتحال والعبث في الشعر العباسي فيما يرى على الزبيدي ، وهي الناحية السياسية : فأخبار الشعراء وأشعارهم كانت أيضاً مسرحاً لكل عوامل العبث والانتحال بسبب الشعوية وبسبب الصراع بين الأحزاب السياسية^(٣) .

أما العامل الأخير الذي يستند إليه الباحث في نظرتة المربية الشاكة إلى شعر القرن الثاني ، فهو عامل تجاري ، ويقصد به أولئك الراقين الذين كانوا يقومون بعملية نسخ الكتب وطبع المجموعات الشعرية والمختارات وشروحها ، وما إلى ذلك ، بطريقة لا تعنى بالتحقيق والتروى ، ولا تهتم بالتثبت ، وإنما كان همهم كسب المال فقط . ويؤكد الباحث قوله برواية عن ابن النديم يقول فيها إن وراقا اسمه سند ابن علي ألف كتابا اسمه الأغاني الكبير ونسبه إلى إسحق الموصلي^(٤) .

وترتب على وجود هذه العوامل المختلفة - كما يقول الكاتب - وجود فوضى في نسبة الشعر إلى أصحابه ، فزهديات أبي نواس تنسب إلى أبي العتاهية ، وقصائد أبي العتاهية تنسب إلى أبي نواس في باب الزهد ، وأصبحت مشكلة الدواوين الشعرية تقف في طليعة الأسباب المثبطة لعزيمة المؤرخ الدقيق للعصر العباسي ، فن مئات الدواوين لم يقع في أيدينا إلا أقل القليل ، فلا نجد غير قسم من ديوان بشار ، وديوان أبي نواس - وهو ينوء بعلاته الثقيلة المختلفة - ، ثم مجموعة مضطربة من شعر أبي العتاهية جمعت في القرن الخامس . وسنجد ديوان مسلم والعباس بن الأحنف وعددا قليلا من المخطوط ، أما العشرات الآخرون فلم يصل إلينا شعرهم . وهكذا نجد أن الأدب في هذا العصر استعاض عن الرواة بالمخطوطات فوقع الشك في النسخ المكتوبة بعد أن كان يقع في الروايات المسموعة^(٥) .

(٢) المصدر نفسه : ١٧٥ .

(١) في الأدب العباسي : ١٦٧ .

(٣) المصدر نفسه : ١٥٠ .

(٤) المصدر نفسه : ٤٣ وما بعدها .

(٥) في الأدب العباسي : ٥٣ وما بعدها .

هذه هي آراء على الزبيدي التي يريد من ورأها مد فكرة الشك إلى العصر العباسي ، بالرغم من تلوين الشعر فيه ، وبالرغم من أن شعراء ه كان أغلبهم - إن لم نقل كلهم - يقرءون ويكتبون ويسجلون أشعارهم . والكاتب نفسه يؤكد ذلك ويقول إن بشار بن برد كان له رواية اسمه يحيى بن الجحون العبدى^(١) . ولأبي نواس راويان هما على بن الفضل ، وأبو هفان . وكان أبو العتاهية يستخدم أحد الكتاب الممتهنين لكتابة أشعاره تحت إشرافه - ولكن الباحث على الرغم من ذلك يطعن في هذا النسخ المكتوبة وينسب إليها التخليط والعبث^(٢) .

ورب قائل يقول : إذا كانت اللواوين الشعرية التي كتبت بإشراف أصحابها وتحت أنظارهم قد دخلها التحريف والتشويه ، فما بال الكتب الأخرى التي كتبت عن الشعراء المحدثين وأوردت لنا كثيراً من أشعارهم ، هل دخلها التحريف أيضاً ؟ لقد احتاط الباحث على الزبيدي لمثل هذا السؤال ، فأعد الجواب عنه مقدماً . فهو يذكر أسماء هذه الكتب والمؤلفات التي كتبت عن الشعراء المحدثين ، ويقول إنها تبين ضخامة الحركة الأدبية في القرنين الثاني والثالث ، وغزارة الحياة الأدبية في هذا العصر ، ولكن وصول عدد لا يتجاوز أصابع اليد من هذه الكتب إلينا يضع أمام المؤرخ الحديث أمراً أخطر من ملاحظة عظمة الإنتاج الأدبي لضياح هذه المؤلفات . ويمضي الباحث قائلاً : إن هذه الكتب تمثل تيارات ثلاثة : الأول : العناية بالشعراء القدامى دون المحدثين ويمثل لهذا التيار بابن سلام وابن قتيبة^(٣) . والتيار الثاني معاكس للأول وهو يعنى بالمحدثين دون القدماء . ويقول المؤلف في ذلك : « لقد قام بوجه هؤلاء المحافظين أولئك الذين كرسوا جهودهم العلمية في جمع أخبار المحدثين ورواية شعرهم وجمع دواوينهم ، وتأليف الكتب في سيرهم وأشعارهم كمحمد ابن يحيى الصولي ، وأفراد عائلة آل المنجم ، وسعد بن هاشم بن سعيد مؤلف كتاب حماسة شعر المحدثين ولعله أراد به معارضة حماسة أبي تمام وحماسة البحري

(١) كان لبيشار في الحقيقة سبعة رواة ، وكان له كاتب أيضاً يكتب شعره نظراً لعماه (انظر : مقدمة ديوان بشار بتحقيق محمد الطاهر بن عاشور ١ : ٥٤) .

(٢) مقال « الانتحال والعبث في الأدب العباسي » مجلة كلية الآداب والعلوم - بغداد ١٩٥٧ :

١٠٤ .

(٣) نقول إن ابن قتيبة لم يغفل المحدثين وقد تحدث عن بعضهم في كتابه « الشعر والشعراء » .

اللتين كانتا من أكبر آلات الدعاية للقديما - وقد كانت حركة التأليف هذه من الشدة والسعة بحيث دفعت المؤلفين إلى الاهتمام بأصاغر الشعراء والكتاب ، وأشعار المقلين وأخبارهم ، كابن الجراح ، والمرزباني ، وأحمد بن أبي طاهر ، وابن المعتز وابن عماد القتيبي . أما التيار الثالث فهو تيار محايد ، أو قل إنه يمثل مؤلفين يقفون من القديما والمحدثين موقف الناقد ، ويفضلون من الأمور أوسطها . ولعل من أبرز هؤلاء المرزباني في الموشح ، والمبرد في الكامل . ومنهم أيضا أبو سعيد السكري ، وابن السكيت اللذان نشطا في جمع دواوين كبار شعراء القرن الثاني (١).

وعلى الرغم من قيمة هذه المصادر التي وصلتنا والتي اعترف الكاتب نفسه بأهميتها البالغة واهتمامها حتى بأصاغر الشعراء المحدثين ، إلا أنه يقرر قلة ما يدعونا بالتالي إلى الشك في شعر القرن الثاني كله . ولكن أنساءل : هل يجب على دارس شعر هذا القرن أن يشك حقا فيه ؟

إننا حتى هذه اللحظة كنا نستعرض تفاصيل فكرة هذا الباحث الذي طلع علينا بنظرية الشك في شعر القرن الثاني ، وأعتقد أن مناقشة هذه الفكرة مناقشة علمية مسألة ضرورية لتوثيق هذا الشعر الذي ندرسه ، أو لرفضه إن كانت أسباب الشك وعوامله من القوة بحيث تحتم علينا هذا الرفض .

وأول ما ينبغي أن نناقشه هي تلك العوامل التي ذكرها الكاتب كمناصر للشك ، والحقيقة إن الباحث قد أسرف في تجسيم هذه العوامل إسرافا شديدا ، فشق على نفسه ، وعلى دارسي الأدب في جميع عصوره ، وإلا فأي هذه العوامل يمكن لعصر ما أن ينجو منها حتى عصرنا الحديث الزاخر بالمطابع وطرق النشر والإذاعة ؟ ألا توجد دواوين لشعراء كبار يملأون أسماعنا ولكنها لم تجمع حتى الآن ، إما لإعراض الناشرين عنها ، أو بتأثير خصومة أدبية ، أو لانصراف الدارسين والقراء عن مذهبها الشعري ، أو ما مثابه ذلك من أسباب ؟ ومن ناحية أخرى يمكننا أن نتساءل : هل الناثرون أو وراقو العصر الحديث معصومون من التلاعب بدواوين الشعر وكتب الأدب عامة ، مع وجود حقوق للتأليف والنشر وما أشبه ؟ طبعا لا ، فبعض الناشرين يستغلون كتب الأدب استخداما سيئا ، ويخرجون نشرات

(١) مقال « الانتحال والعبث في الأدب العباسي » : ١٠٥ وما بعدها .

سيئة التحريف ، مزيدة أو ناقصة ، وكل غايتهم من ذلك كسب المال من أى طريق ، ولو على حساب تشويه الأدب قديمه وحديثه . أما الصراع السياسى والمذهبي فأعتقد أن أى عصر لا يخلو منهما قط ، وعصرنا الحديث يزخر بألوان من هذا الصراع العنيف بين تيارات متشابكة مختلفة فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والمذاهب الفكرية المختلفة . ومع ذلك هل يجوز لنا أن نشك فى شعرنا المعاصر وصحة روايته أو نسبته إلى شعرائه ، أو هل يمكن لمن يأتون بعدنا أن يقفوا من تراثنا الأدبى المعاصر هذا الموقف الشاك المريب الذى يراد بنا أن نقفه إزاء الشعر فى القرن الثانى الهجرى؟ أعتقد أن مثل هذه العوامل التى يمكن أن توجد فى كل عصر لا يصح أن نغلو فى تجسيم آثارها إلى حد الشك فى شعر عصر ما ، وإنكار العوامل الأخرى التى تصحح إيماننا بهذا الشعر وتؤكدته أقوى تأكيد .

ولرد على شكوك الزبيدى بالنسبة لشعر القرن الثانى نقول إن عناصر الشك التى كانت موجودة فى العصر الجاهلى وفى الإسلام — إلى حد ما — قد زالت تماماً فى القرن الثانى . فالشعر لم يعد يعتمد على الرواية والرواة اعتماداً كلياً فى هذا العصر ، بل كانت الرواية وسيلة من وسائل إذاعة الشعر ونشره فحسب . أما الوسيلة الأهم فكانت تدوين هذا الشعر إما بأيدي الشعراء أنفسهم ، وإما عن طريق كتاب يعهد إليهم الشعراء بهذه المهمة . ولم تكن الكتابة فى هذا العصر عسيرة بعد انتشار الثقافة انتشاراً واسعاً وزيادة عدد المتعلمين زيادة كبيرة ، وبعد انتشار الورق وتوفره كما بينا فى فصل سابق . ولم تكن كتابة الشعر فى هذا العصر مقصورة على الشعراء أو من يعهدون إليهم بالكتابة ، بل إننا نجد كثيراً من الأمراء والولاة والسراة ومن إليهم يكلفون كتابهم بتدوين ما يعجبون به من قصائد الشعراء ، لا قصائد المديح وحدها ، ولكن فى جميع الموضوعات والأغراض ، وكذلك كان شأن المثقفين عامة فى هذا العصر . فالشعر فى القرن الثانى كان يعتمد على وسائل كثيرة فى انتشاره وإذاعته ، كان يعتمد على الرواية ، كما كان يعتمد على التدوين . وكان محل عناية أوساط كثيرة فى المجتمع وليس محل عناية العلماء واللغويين وحدهم الذين كان يهمهم الشاهد اللغوى والنحوى أكثر مما يعينهم جمال الشعر وصدقه وعمق تأثيره . وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول إن الصراع بين القدماء والمحدثين لم يكن له هذا

التأثير الخطير في العبث بشعر القرن الثاني كما تصور الزبيدي ، وكما جاء في دائرة المعارف الإسلامية ؛ فإضراب بعض العلماء عن رواية الشعر الحديث لم يحججه ولم يقض عليه ، بل نجده - على العكس - يذيع ويشيع في أوساط أكثر اتساعا من أوساط العلماء المتعصبين للقديم ، نجده يشيع في أوساط المرأة ، كما يشيع في أوساط العامة ، وتتقبله أذواق هؤلاء وهؤلاء . ثم إن العلماء المتعصبين للقديم كانوا قلة باعتراف الزبيدي نفسه ، والعلماء الذين عنوا بالشعر الحديث كانوا كثرة غالبية ، وقد أدوا واجبهم إزاء هذا الشعر على أكل صورة ، فسجلوا أشعار المحدثين في تأليفهم ، واهتموا بجمع دواوينهم ، وتأليف الكتب في سيرهم وأخبارهم ، بل إنهم اهتموا أيضا بالمغمورين من المحدثين ولم يسقطوهم من حسابهم . ويمكن أن نذكر هذه التأليف ليتين لنا أن شعر القرن الثاني لم يهمل قط ، بل كان محل العناية الشديدة من الدارسين الذين حفظوه لنا ، كما حفظوا أخبار أصحابه وسيرهم .

ومن هذه التأليف كتاب طبقات الشعراء المحدثين لابن المعتز ، والإشارة في أخبار الشعراء لعبد الله بن طاهر ، وأسماء فحول الشعراء لعبد الرحمن بن عبده ، والشعر والشعراء لأبي دعامة العبسي على بن بريد - ويقول عنه ياقوت : « كان أبو دعامة من خيرة الرواة ومن أشرفهم وأكثرهم أمانة ، وقد نقل كثيرا من أخبار أبي العتاهية وأبي نواس »^(١) - وطبقات الشعراء ، وألقاب الشعراء وكلاهما لأبي الحسن الزبيدي ، وطبقات الشعراء لأبي منعم ، والشعر والشعراء لأبي عبيدة ، وطبقات الشعراء لدعلج ، والباهر في أشعار المحدثين ، والشعر والشعراء الكبير ، ومحاسن شعر المحدثين ، وكلها لجعفر بن محمد بن حمدان ، والبارع ، واختيار الشعراء لكبير هارون بن علي ، والديباج في أخبار الشعراء هشام بن محمد بن السائب الكلبي ، وأخبار أبي العتاهية ، وأخبار أبي نواس لابن عماد القتيبي ، وكتاب ذكر الشعراء المحدثين لابن الفقيه الهمداني ، وأخبار حماد عجرد لإسحق الموصلي ، وأخبار الشعراء المشهورين والمذكورين من المحدثين لمحمد بن عمران المرزباني ، وكتاب الروضة للمبرد ، والورقة لمحمد بن داود الجراح ، وأخبار السيد الحميري ، وأخبار ابن هرمة للصولي ، والباهر في أخبار مخضري اللولتين ليحيى بن علي آل

المنجم ، وأخبار الشعراء لمحمد بن يحيى آل المنجم إلى ما سوى ذلك من عشرات الكتب التي يذكرها لنا ابن النديم في الفهرست وياقوت في معجم الأدباء .
أما من عنوا يجمع دواوين الشعراء المحدثين فكثرة هائلة من العلماء كآبي هفان ، والصولي ، والأصفهاني ، وعلى بن محمد السميساطي الذين جمعوا ديوان أبي نواس ، وكأحمد بن أبي طاهر الذي جمع مختارات من شعر أبي العتاهية وبشار والعتابي ومنصور النمرى ومروان بن أبي حفصة^(١) . هذا عدا ما سجله المؤلفون في كتبهم من أشعار المحدثين ، فكان ذلك توثيقا لتلك الأشعار التي وصلت إلينا مجموعة بعد العصر الذي عاش فيه أصحابها .

وما يد لنا على الاهتمام الكبير الذي لقيه شعر المحدثين في القرن الثاني أن ابن النديم يذكر لنا شخصاً اسمه (ابن عمار) ويقول عنه إنه « كاتب شعر المحدثين » ، وأنه وجد من شعر أبي العتاهية بالموصل ثلاثين جزءاً من عمل هذا الكاتب^(٢) . ورأى ابن النديم أيضاً ألف ورقة سليمانبة من شعر بشار ، والورقة السلمانية - كما يقول - تتضمن عشرين سطراً^(٣) ، أي أنه وجد في هذه المجموعة عشرون ألف بيت من شعر بشار . أما ابن هرمة فقد جمع شعره أبو سعيد السكري ثم الصولي^(٤) . وفيما عدا من ذكرنا من العلماء الذين جمعوا شعر أبي نواس نذكر راويته يحيى بن الفضل وابن السكيت الذي شرحه أيضاً ، وأبا سعيد السكري . كما جمع مختارات منه يوسف بن الداية وابن الوشاء وابن عمار - ولعله هو الذي سماه ابن النديم كاتب شعر المحدثين - وكذلك آل المنجم^(٥) . وجمع شعر مسلم ابن الوليد الصولي وغيره . وابن النديم حريص على ذكر عدد الأوراق التي كان يتضمنها كل ديوان من دواوين المحدثين رآه بنفسه ، حتى دواوين الشعراء المغمورين والمقلين^(٦) .

(١) الفهرست : ٢١٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ١٦٠ .

(٣) الفهرست : ١٥٩ .

(٤) المصدر نفسه

(٥) المصدر نفسه : ١٦٠ .

(٦) المصدر نفسه : ١٦٠ وما بعدها .

ومن العجيب بعد ذلك أن يشك الزبيدي في شعر القرن الثاني مع اعترافه بهذه الكثرة من الكتب التي تناولت شعر المحدثين ، ومع هذا الاهتمام الفائق بجمع أشعارهم ، بدعوى أن أغلب هذه الكتب لم يصل إلى أيدينا ، وكذلك أغلب اللواوين التي جمعت ومر ذكرها . وهذه الدعوى - في رأيي - باطلة . لأن عدم وصول الكتب واللواوين إلينا لا يعنى الشك فيما وصلنا بالفعل . وقد قام العلماء منذ وقت بعيد بتوثيق شعر المحدثين . وقد فعل الصولي هذا بديوان أبي نواس فهو يقول في مقدمة روايته للديوان : « وعلمنا أن شعر هذا الرجل مع الاستقصاء والنقد لا يخلو من منحولات متخللة ، ولا يعرف قائلوها إلا من يتقصاه على الأيام بعناية تامة » (١) وكان الصولي في روايته يستخرج المنحول على أبي نواس بحسب ترتيب القوافي ، فبرد الأبيات والقصائد التي لا يرى صحة نسبتها إلى أبي نواس . أما مسألة تردد نسبة بعض الأبيات إلى الشعراء فقد لاحظها الأقدمون من قبل وأولوها عنايتهم ، واهتموا بتنقية هذه النسبة ما وسعهم الجهد مما يجعلنا نطمئن إلى قيمة عملهم . ومثل هذا الخلط في النسبة يحدث في كل أدب من الآداب العالمية ، وفي كل عصر . فهو ليس سمة للقرن الثاني وحده ولا للشعر العربي عامة وإلا لم ينشأ عند الأوربيين هذا النوع من النقد الذي يسمونه « نقد النسبة » Critique d'attribution . وأغلب ما ترددت النسبة بين أصحابه تكون له علة واضحة في هذا التردد . فأبو نواس كان شاعر الحمريات بلا منازع في القرن الثاني ، ولهذا نسبت إليه أبيات كثيرة في الحمريات قالها شعراء آخرون من هذا القرن وربما من غيره أيضا ، وقد نبه إلى ذلك مهلهل ابن يموت في مقدمة رسالته عن سرقات أبي نواس - التي نشرتها منذ عهد قريب - إذ يقول : « ثم هم أجمعون مجمعون على أبي نواس وتفضيله على شعراء الناس ، والعصية له . فلا يسمعون شعرا حسنا في معناه . ولا معنى نادرا في فحواه إلا نسبوه إليه وخلعوا فضيلته عليه ، وحتى إنهم لا يسمعون بوصف خمر ، ولا ذكر آنية في شعر إلا أقسموا جهد أيمانهم أن ذلك لأبي نواس » (٢) ونجد الباحث ينبه على

(١) ديوان أبي نواس رواية الصولي (مخطوط) .

(٢) سرقات أبي نواس : ٣٢ .

هذا أيضا ، فقد روى عنه صاحب « الفرج والتهاني » أنه قال : « ما ترك الناس شعرا في الشجاعة إلا أضافوه إلى عترة العيسى ، ولا شعرا في الحمر إلا أضافوه إلى أبي نواس ، ولا شعرا في ليل إلا أضافوه إلى المجنون » (١) .

وهذا الموقف يتكرر أيضا بالنسبة إلى أبي العتاهية في شعره الزهدي ، فأشعار أبي نواس في هذا الباب تنسب إليه « وكأن الرواة والكتاب ينكرون أن يكون لأبي نواس الماجن شعر في الزهد ، ولا يتصورون إلا أن تكون النسبة الصحيحة لهذا الشعر مردها إلى أبي العتاهية . وقد نبه الأقدمون على هذه النقطة أيضا في كتاباتهم . وفيما عدا ذلك من تخطيط في نسبة الأشعار نجد شيئا يسيرا قليلا لا يستوجب منا أن نقف موقف الشك والتحيز من شعر القرن الثاني خصوصا أن الدارسين الأقدمين هم الذين نبهوا على هذه المواضع المختلفة ، فأثبتوا يقظتهم لما وقع من تخطيط ، وهيثوا لنا عنصر الاطمئنان لحكمهم وتقديرهم لما أوردوه من أشعار وأخبار . ومثال ذلك ما قاله الصولي والأصفهاني عن قصيدة « ذات الحلل » التي ذكر فيها صاحبها مبتدأ الخلق وأمر الدنيا وأشياء من المنطق ، وهي قصيدة مشهورة ومن الناس من ينسبها إلى أبي العتاهية ، ولكن الصحيح كما يقول الصولي والأصفهاني أنها لأبان اللاحق (٢) .

ثم هناك نقطة أخيرة في هذا الموضوع وهي : ألا يوجد تطابق بين الشعر الذي وصلنا من القرن الثاني وبين الحياة في هذا العصر من فواحيها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية كما نستطيع أن نتمثلها من كتب التاريخ المختلفة ؟ ألم تظهر في هذا الشعر تيارات المجون واللهو والحكمة والجد والزندقة والإيمان وطلب اللذة والزهد ؟ ألم بصور شعر القرن الثاني كثيراً من المذاهب الدينية والسياسية والفكرية التي كانت تسود هذا العصر ؟ ألم يعبر عن الثورات والفتن السياسية والثقافات المختلفة في ذلك العصر ؟ لقد ظهر في الشعر الذي وصلنا من القرن الثاني هذا كله ، وأكثر منه حتى إننا لنجد التطابق شديدا بين الشعر وعصره ، وهذا -

إلى جانب العوامل الأخرى - يزيد إيماننا بصحة الشعر الذي وصلنا ، وبوثوق نسبتة إلى أصحابه إلا في القليل النادر ، كما يجعلنا نؤمن كذلك بأن شعراء القرن

(١) الفرج والتهاني في أخبار الحسن بن هاني : ورقة ١ (مخطوط) .

(٢) الأوراق (قسم أخبار الشعراء) : ١ ، والأغاني ٢٠ : ٧٢ .

الثاني الذين وصلتنا أخبارهم حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ، وإن كانت هذه الأخبار — شأن أخبار أي فرد في أي عصر — بحاجة إلى التحجيص والاستقصاء ليستخرج ما فيها من زيف ، ثم تبقى هذه الأخبار بعد ذلك مادة طيبة للدرس والوصول إلى نتائج أدبية ذات قيمة عن ذلك العصر .

وهذه النقطة الهامة وهي التطابق بين الشعر في القرن الثاني والحياة بنواحيها المختلفة في ذلك العصر ، لم تعرض فيها يبدو للزبدي ، ولهذا أخذ يقيس أخبار شعراء القرن الثاني بمقياس منطق هو لا منطق العصر ، وعلى هذا الأساس كذب الكثير من هذه الأخبار التي لم يستطع أن يستوعبها فكره ، وحاول بالتالي أن يشكك الدارسين في أدب القرن الثاني كله بناء على ما توهمه من تلفيق هذه الأخبار .

ومن أمثلة هذا التناقض الذي وقع فيه الكاتب نفيه الزندقة عن بشار نفيًا باتًا لأنه لم يستطع أن يتقبل الأخبار الواردة في ذلك وبقيسها بمقياس العصر وتياراته الفكرية ، ولكنه عرضها على ذهنه فتعجب كيف يكون بشار مسلماً ومتضلعا في علم الكلام ويكون مع ذلك زنديقا^(١) ؟ ! وبهذا المنطق الساذج رفض الزبدي أن يصدق أخبار زندقة بشار وأبي أن يناقشها مناقشة علمية من واقع شعره ومن واقع العصر نفسه . بل إنه لم يكلف نفسه عناء بحث مفهوم الزندقة وارتباطاتها المختلفة لأنه لو فعل ذلك لأدرك أن الزندقة ليست بعيدة عن علم الكلام بل بينهما صلة أكثر من وثيقة .

وإذا تركنا ناحية الشك في شعر القرن الثاني التي أثرتها في مقدمة هذا الباب لنصل منها إلى الاطمئنان والوثوق بهذا الشعر تمهيدا لدراسته دراسة موضوعية ، فإن علينا أن نناقش نقطة أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها وهي : كيف سندرس الاتجاهات الموضوعية لشعر القرن الثاني ؟ أندرسها في البيئات المختلفة ، أم في المدارس الشعرية المتباينة ، أم نتبع تلك الاتجاهات في أبواب الشعر وموضوعاته دون النظر إلى البيئات أو المدارس ؟

إن « بروكلمان » اتبع الطريقة الأولى وهي دراسة البيئات وقد قسمها إلى ما يأتي :
بيثة بغداد — بيثة العراق والجزيرة الفراتية — بيثة الجزيرة العربية والشام — بيثة مصر —

بيئة المغرب - بيئة الأندلس^(١). أما طه الحاجري فقد اتبع أيضا في دراسته هذه الطريقة إلا أنه حصر تلك البيئات الشعرية في : بلاد العرب (وقسمها إلى : بادية المدينة وحواضر الحجاز وهي المدينة ومكة والطائف) ، بلاد الشام ، مصر ، العراق (وقسمها إلى البصرة والكوفة) ، خراسان . وبذلك أسقط من دراسته المغرب والأندلس^(٢).

واتبع البهيتي في دراسته الطريقة الثانية - وهي المدارس الشعرية - فقسم الشعراء إلى ثلاث مدارس : المدرسة الشعبية العامة - المدرسة الشعبية الخاصة - مدرسة المحافظين^(٣).

ولو أننا نظرنا في الطريقة الأولى لوجدنا أن بها عيوباً ظاهرة تمنع من الوصول إلى نتائج سليمة ، كما نجد أيضاً أن الذين اتبعوها لم يجدوا ما يقولونه عند دراسة بعض البيئات ، فبروكلمان مثلاً لم يجد ما يقوله عن بيئة الشام ومصر وبيئة المغرب والأندلس في القرن الثاني إلا الشذرات التاريخية الهينة التي لا توصل إلى نتائج معينة . وكذلك الحاجري لم يجد ما يقوله عن مصر والشام فقرر ذلك صراحة بالنسبة إلى الشام قائلاً : « كان الشعر وافداً دائماً على الشام من الحجاز أو العراق . . . وحتى الشعر الوافد ضعف بعد عهد الوليد بن يزيد » وقال مثل هذا الكلام عن الشعر في مصر^(٤).

ولذين الباحثين عنر واضح في عدم تمكنهما من تقديم دراسة وافية عن الشعر في مصر في القرن الثاني ، ذلك أنه لم تكن في مصر حياة أدبية قوية في ذلك العصر يصح أن تكون موضع دراسة جدية أو أن يتحقق فيها اصطلاح « البيئة الأدبية » . يقول شوقي ضيف في ذلك - وقد لاحظ ما لاحظناه عند دراسته للشعر في العصر الأموي - : « نحن نعرف أن كثيراً من القبائل العربية هاجرت إلى مصر حين سمعت بنحيراتها وثمارها ، ومع ذلك نلاحظ أن نشاطها الأدبي في هذا العصر الأموي كان محدوداً جداً . فإذا عرفنا أن أكثر القبائل العربية التي هاجرت إليها كانت

(١) تاريخ آداب اللغة العربية (الترجمة العربية) .

(٢) محاضرات الحاجري في الأدب العباسي (مخطوطة) .

(٣) تاريخ الشعر العربي حتى القرن الثالث .

(٤) محاضرات الحاجري .

يمنية أمكننا أن نعرف لماذا تخلفت في الأدب والشعر لهذا العصر ، فإن القبائل اليمنية حتى التي تركت مواطنها قبل الإسلام إلى الشمال يتصعب عليها الشعر العربي ولا تنبغ فيه نبوغ القبائل الشمالية المضرية والقيسية . والواقع إننا لا نجد في مصر شعرا يذكر في هذا العصر إلا شعر الشعراء الوافدين عليها . . وإذا تصفحنا كتاب (الولاة والقضاة) للكندى ، وهو خير مرجع للشعر العربي في مصر في أثناء عصر الولاة ، لم نجد شاعرا مصرياً له قيمة في هذا العصر ، وحقاً إنه تمثل ببعض أشعار لنفر من المصريين ، ولكنها أشعار ضعيفة ولا تعبر عن وجود نبغ فياض بمصر . وربما كان خير من يذكرهم الكندى ابن أبي زمزمة وكان معاصراً لعبد العزيز ابن مروان ، ولكنه على كل حال شاعر متوسط إن لم يكن ضعيفاً ، فأجنحته لا تكاد تنهض به في أفق الشعر العربي العام لهذا العصر^(١) .

ونحن وإن كنا نختلف مع شوقي ضيف فيما ذكره عن القبائل اليمنية وصلتها بفقر الحياة الأدبية في مصر ، إلا أننا نؤيد تصويره لتلك الحياة الأدبية في القرن الأول ، ونزيد على ذلك أنها استمرت هكذا طوال القرن الثاني أيضاً . وإذا رجعنا إلى كتاب « تاريخ الولاة والقضاة في مصر » للكندى أدركنا أن القرن الثاني ظل خالياً من وجود شعراء مصريين حقيقيين ، وأن بعض الشعراء الوافدين من الجزيرة العربية كانت تسمع لهم بعض الأشعار من حين إلى حين ، ولكنها لم تكن تخرج في موضوعاتها عن المدح أو الرثاء أو الهجاء ، وتلك في الحقيقة بضاعة الشعراء الوافدين دائماً . أما صياغتها فلا تخرج عن الصياغة العربية القديمة التي لم تدخلها أية مؤثرات جديدة كما حدث في شعر العراق مثلاً .

ومن الذين ذكرهم الكندى « مسرور الخولاني » الذي يقول من قصيدة له في الرثاء :

فَيَاكَ لَا تَجْنِي مِنَ الشَّرِّ غِلْظَةً فَتُوْذَى كَحَفْصِ أَوْرَجَابِنِ الْأَشِيمِ
فَلَا خَيْرَ فِي الدُّنْيَا وَلَا الْعَيْشِ بَعْلُهُمْ فَكَيْفَ وَقَدْ أَصْحَوِيَ سَفْحَ الْمُقَطَّمِ^(٢)

ويذكر أيضاً مثل هذا الشعر الضعيف المهالك لشاعر آخر اسمه عيسى بن

(١) التطور والتجديد في الشعر الأموي : ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) تاريخ الولاة والقضاة : ٩١

شافع^(١). أما الشاعر الذي يردد الكندي اسمه كثيراً على أنه من شعراء مصر في القرن الثاني فهو سعيد بن عفير الذي يبدو أنه كان يعيش أيام المهدي وأيام الرشيد ، إذ يذكر له الكندي أحياناً في مقتل موسى بن مصعب وإلى مصر أيام المهدي الذي قتله أهل الخوف ، ومنها قوله :

أَلَمْ تَرَهُمُ الْوَتَّ بِمُوسَى سَيُوفُهُمْ وَكَانَتْ سَيُوفُ لَا تَدِينُ لِعُتْرِفِ
فَمَا بَرِحَتْ فِيهِ تَعُودُ وَتَبْتَدِي إِلَى أَنْ تَرَوِي مِنْ حِمَامٍ مُدْنَفِ
فَأَصْبَحَ مِنْ مَضْرُومٍ كَانَ قَدْ حَوَى بِمَضْرُومٍ الدُّنْيَا سَلِيْبًا يَنْفُفِ
وَلَكِنْ أَهْلُ الْخَوْفِ لِلَّهِ فِيهِمْ ذَخَائِرُ إِنْ لَا يَنْفِدُ الدَّهْرُ تُعْرِفِ^(٢)

كما يذكر له الكندي شعراً حين ولي مصر الحسين بن جميل من قبل الرشيد على صلاتها فجعل على شرطه كامل الهنائي ، ثم عزله فولى معاوية بن صرد فأقام على صلاتها ، فجمعت له الصلاة والخراج جميعاً فقال في ذلك سعيد بن عفير :

مَا كُنْتُ أَحْسِبُ أَنَّ الْحَيْنَ يَجْمَعُ مَا أَمْسَى بِمَضْرُومٍ مِنَ الْأَنْدَالِ فِي الْأَمْرِ
أَمَّا الْأَمِيرُ فَحَنَاجٌ وَصَاحِبُهُ عَلَى الْخَرَجِ سَوَادِيٌّ مِنَ الْأَكْرِ
هَذَا الْهِنَائِيُّ مِنَ الْقُسْطَاطِ يَخْلُفُهُ وَالْعَامِلِيُّ عَلَى أَعْمَالِهِ الْأَخْرِ
كُلٌ لِصَاحِبِهِ شَكْلٌ بِلَانِمُهُ فَهُمْ سَوَامِيَّةٌ فِي اللَّوْمِ كَالْحُمْرِ^(٣)

ويمكننا أن نقول نفس هذا الكلام عن بيئة الأندلس ، فنحن لا نجد شعراء أندلسيين منذ فتح الأندلس عام ٩٢ هـ حتى زمن عبد الرحمن الداخل . ولكن وجد في هذه الفترة شعراء وافدون مثل أبي الخطار صاحب اليمانية ، والصميل بن حاتم شيخ المضرية ، ومثل أبي الأجرب جعوتة بن الصمة الكلبي الذي كان معاصراً لحرير والقرزوق والذي كان شعره على مذهب الجاهليين تماماً ، ومثل بكر الكناني أيضاً . وكل هؤلاء الواقدين « لم يتميزوا ولم يبلغوا مبلغ أدباء العراق

(١) تاريخ الولاة والقضاة : ٩٥

(٢) المصدر نفسه : ١٢٧

(٣) المصدر نفسه : ١٤٢

والشام» كما يقول الرافعي^(١). وهو يصف الحركة الأدبية في الأندلس في هذه الفترة فيقول إن جملة تاريخ الأدب الأندلسي في القرن الثاني وما أدركه الفتح من بقية القرن الأول، لا تعد شيئاً في جنب ما كان يومئذ بالشام والعراق في الدولتين الأموية والعباسية، ولكنها كالجاهلية للأدب الإسلامي^(٢).

ويقول في ذلك جارسيا جوميز: «كان الشعر الأندلس يمر طوال فترة الإماراتين (التابعة لدمشق والمستقلة) - وهو يعني عصر الولاة من ٩١ هـ إلى ٣١٧ هـ - في دور تكوين غامض غير واضح المعالم... ولقد كان في ذلك الحين صدى خافتاً لما كان يتردد في جوانب المشرق القصي من الشعر، ولكن أصوله ثبتت في التربة الأندلسية نتيجة لعاملين: أحدهما بعيد عن الآخر كل البعد: أولهما ما أولاه إياه بعض أمراء الأندلس من العناية كالداخل والناصر وأمراء بني أمية عامة، وما صرفه إليه بعض رؤساء العرب من الاهتمام، فقد كان أولئك وهؤلاء ينفسون بالشعر عما يثقل صدورهم من هموم ويتغنون بأعمالهم ويتغزلون في نسائهم به. وثانيهما انصراف جماعة من النظاميين الذين لا يمتازون بموهبة إلى قوله مثل بكر الكنانى، وعباس بن ناصح، وغريب بن عبد الله، وعبيد الله بن قرلمان وغيرهم»^(٣).

وفي نفس هذا المعنى أيضاً يحدثنا بالنشأ قائلاً: «لا تكاد توجد آثار لأى لون من الحياة الفكرية في الأندلس خلال السنوات الأولى التي أعقبت الفتح الإسلامي... وبدخول عبد الرحمن بن معاوية أتاحت للأسباب الظروف المواتية للاتصال بالثقافة الإسلامية المشرقية اتصالاً منظماً»^(٤).

أما عن بقية اليبثات الأدبية في الحجاز والشام وخراسان فيمكننا أن نقول مطمئنين إن الحركة الأدبية فيها قد انتقلت إلى العراق شيئاً فشيئاً منذ بداية القرن الثاني حتى استقرت فيه تماماً. ولم تكن في هذه المناطق غير أصداً واهنة لحركات أدبية سابقة انتهى أمرها. فالحجاز مثلاً أقل نجمه الأدبي منذ انتهى جيل الشعراء

(١) تاريخ آداب العرب ٢ : ٢٦٩

(٢) المصدر نفسه ٣ : ٢٧٢

(٣) الشعر الأندلسي : ٩ ، ١٠

(٤) تاريخ الفكر الأندلسي : ١

الغزليين الذين كانوا يمثلون حركة أدبية قوية في القرن الأول . والحقيقة إن العراق كان منذ القرن الأول أكثر البلاد الإسلامية نشاطا فكريا ، وكان أحقها بأن يكون مركزا للحركة العلمية والإدبية على السواء ، لولا أن الخلافة الأموية اجتذبت العلماء والشعراء حولها في دمشق . فلما زالت تلك الخلافة عاد للعراق مركزه الذي كان جديرا به لعدة أسباب يحملها أحمد أمين فيما يلي :

أولا : أسس العراق على مدنيات قديمة لها علم ماثور ، فكان السريان يون منتشرين قبل الفتح ولهم مدارس يدرسون فيها الآداب اليونانية ، وكانت في العراق مذاهب نصرانية تتجادل في العقائد ، وكان في الحيرة يونان مثقفون من أسارى الحروب الفارسية اليونانية .

ثانيا : كثرة الحروب والفتن في العراق كانت سببا في ازدهار الجدل .
ثالثا : كان للقبائل العربية النازلة بالبصرة رؤساء وكان هؤلاء الرؤساء أشبه شيء برؤساء القبائل في الجاهلية في السيادة على قبائلهم ووقوف الشعراء ببابهم يتغنون بمدحهم وينشدون مفاخرهم ويهجون أعداءهم ، وهؤلاء الرؤساء كانوا مصدرا لحياة أدبية قوية^(١).

هذه الأسباب إذن - إلى جانب انتقال مركز الخلافة إلى العراق - هي التي جعلت له هذه المكانة في الحياة الأدبية في القرن الثاني وسلطت عليه الأضواء من كل مكان . وكان إنشاء بغداد سببا في جذب شعراء البيئات الإسلامية الأخرى إلى العراق ، فشدوا الرحال إليه من كل مكان ، فأصبح العراق وبغداد بالذات المركز الحقيقي للحياة الأدبية والعلمية في القرن الثاني . ويؤكد ذلك أيضا « يوهان فك » بقوله : إن الاشتغال بالعربية في غير العراق كان جد ضئيل ، فها هو ذا الأصمعي الذي نزل في أواسط القرن الثاني ضيفا على الهاشمي جعفر بن سليمان بالمدينة ، يقول إنه لم يسمع هناك قصيدة واحدة صحيحة إلا مصحفة أو مصنوعة^(٢).

على أننا نحب أن نؤكد نقطة أخرى تتصل أيضا بدراسة الشعر في البيئات

(١) فجر الإسلام : ١٨٢ وما بعدها .

(٢) العربية : ٦٨٠ .

المختلفة ، وهي أننا لم نلاحظ في دراستنا أى طابع إقليمي يمكن أن يوسم به شعر الحجاز مثلاً أو الشام - في القرن الثاني - بحيث تسهل التفرقة بينه وبين شعر أية بيئة أخرى . وقد تنبه إلى هذه الحقيقة صاحباً قصة الأدب في العالم إذ يقولان إن المرء لا يشعر شعوراً قوياً بطابع إقليمي ولا بفنون مختصرة تقتضيها بيئة الإقليم ولا بأوزان مبتكرة تنتج من رنات موسيقية يوحى بها الإقليم ، بل كلهم يقلد العراقيين في مذهبهم ومنحاهم وموضوعاتهم وأماليهم .^(١) ولعل هذا يرجع - حسبما أعتقد - إلى أن المؤثرات السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية كانت واحدة بالنسبة للمجتمعات المختلفة في أنحاء العالم الإسلامي ، ولهذا لم يكن للشعر في كل بيئة طابع إقليمي خاص يمكن للإنسان أن يضع يده عليه .

هذا عن دراسة البيئات ، أما المدارس الشعرية فدراسة الشعر عن طريقها ليست مأمونة النتائج أيضاً . وأول ما يتبادر إلى الذهن في هذا المجال تساؤلنا : هل وجدت مدارس شعرية في القرن الثاني لها نفس الخصائص والمميزات التي ينبغي أن تكون مدرسة بالمعنى الحديث ، أى مذهباً شعرياً واحداً يجمع شعراء مختلفين تتحد خصائصهم الشعرية واتجاهاتهم الفكرية ؟ إن صاحب الأغاني يحاول أحياناً إيهامنا بوجود هذه المدارس ، فهو يقول مثلاً عن منصور النمرى : « كان شاعراً من شعراء الدولة العباسية من أهل الجزيرة ، وهو تلميذ كلثوم بن عمرو العتابي وراويته عنه أخذ ، ومن بحره استقى وبمذهبه تشبه »^(٢) . ونجد ملاحظة شبيهة بتلك في « نكت الحميان » إذ يقول مؤلفه عن الشاعر الأصبهاني « رسته بن أبي الأبيض » : « كان مليح الشعر أشبه الناس شعراً بشار بن برد »^(٣) . ويحاول أحد الباحثين المحدثين أن يجعل بشاراً مؤسس مدرسة شعرية في البصرة لها خصائص معينة تتألف من أبي نواس وحسين الضحاك وسلم الحامر وابن منذر وأبان بن عبد الحميد اللاحقي والفضل الرقاشي وغيرهم^(٤) . ولكنه للأسف لم يكشف لنا عن كنه هذه الخصائص ، ولم يجعل الصفة المشتركة بين هؤلاء الشعراء غير نزعة عامة

(١) قصة الأدب في العالم ١ : ٤٠١

(٢) الأغاني ١٣ : ١٤٠

(٣) نكت الحميان في نكت الحميان : ١٥٢ .

(٤) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٥٦ .

كالمجون والميل إلى الزندقة . وفي هذه النزعة وهذا الميل يمكن أن ندخل شعراء كثيرين من القرن الثاني كما ستبين فيما بعد .

أما المدارس الشعرية التي استخرجها البيهقي فقد أوضحنا في مقدمة هذا البحث ما فيها من عيوب خطيرة ، كإسباغها عليها صفات وخصائص عامة مما يجعل أغلب شعراء هذا القرن مترددين بين هذه المدرسة وتلك . ثم إن الكاتب لم ينجح في التفرقة الدقيقة بين مدرسة الشعبية العامة ومدرسة الشعبية الخاصة — كما أسماها — بل إنه لم يقدم لنا خصائص شعرية مقنعة يمكن أن تكون مذهباً شعرياً واضح المعالم ، فيصح حينئذ أن ننسب إليه مدرسة بعينها . فالرابطة التي حاول إيجادها بين مجموعة من الشعراء رابطة اتجاه في الأسلوب لا أكثر ولا أقل . أما من الناحية الموضوعية فنجد شعراء المدرسة الواحدة يتفاوتون فيها تفاوتاً شديداً . ويبدو أن فهم أبي الفرج الأصفهاني لمعنى المدرسة الشعرية كان أوضح من فهم البيهقي لها .

أما « عبد الستار الجوارى » فقد حاول دراسة الشعر في بيئة بغداد عن طريق مدارس شعرية عامة قسمها إلى : مدرسة المجددين وقد وصف منهج شعرائها بأنه قد غلب عليهم الهزل والمجون والتحلل والثورة على قواعد الشعر القديم ، ومدرسة المتفنيين وكانوا يعنون بالصورة التعبيرية والمعنى الجزئي مع المحافظة على المقاييس الفنية المألوفة في الشعر من جزالة العبارة ورصانة الأسلوب . ومدرسة المقلدين وهي التي كان شعراؤها امتداداً لطبقة الفحول من شعراء العراق^(١) . وهذا التقسيم لا عيب فيه من الوجهة الظاهرية ، ولكنه ييؤء بالفشل عند التطبيق إذ يحدث تناقض وتداخل بين شعراء هذه المدارس جميعاً ، وقد لاحظ المؤلف نفسه ذلك العيب فقرر صراحة أن التداخل قائم بين هذه الأقسام ، فيشار تتنازعه الأقسام الثلاثة ، وأبو نواس يتردد بين التجديد والتقليد وهكذا^(٢) .

(١) الشعر في بغداد : ٢١٥

(٢) المصدر نفسه : ٢٢٣

وبما تقدم يتبين لنا علم جلوى دراسة شعر القرن الثانى عن طريق البيئات أو المدارس الشعرية ، وعلى هذا لم يبق أمامنا من سبيل إلا أن نتبع اتجاهات الشعر فى هذا القرن فى تلك الأبواب المعروفة التى طرقها الشعراء من قبل ، أو التى تناولوها فى هذا العصر لأول مرة .

وقد رأيت أن أقسم هذا الباب إلى فصول ثلاثة : الأول يتحدث عن الاتجاهات والنزعات الموضوعية العامة فى شعر القرن الثانى - وما أكثر هذه الاتجاهات والنزعات وما أعمقها - والكشف عن هذه الاتجاهات العامة إنما هو تحديد المجرى العميق الواسع الذى كان الشعر يسير فيه فى القرن الثانى .

أما الروافد الصغيرة التى تنطلق من هذا المجرى هنا وهناك وتستقى منه وتعمل عليه ، ويكثر ماؤها بكثرة مائه ، وتجف بجفافه ، فهى الأغراض الشعرية المختلفة التى تحددها وتدل عليها الاتجاهات العامة . وقد رأيت أن الدراسة المنهجية تقضى قسمة هذه الأغراض إلى فصلين : الأول يتحدث عن الاتجاهات الجديدة التى ظهرت فى الشعر العربى لأول مرة فى القرن الثانى ، والآخر عن الاتجاهات المحددة ، وهى الأغراض الشعرية التى كانت موجودة من قبل - ربما منذ العصر الجاهلى - ولكن القرن الثانى أمدّها بحياة جديدة ونزعات لم تكن فيها من قبل . وسنتناول ذلك كله فى الفصول التالية .

الفصل الأول الاتجاهات العامة

تغيرت حياة المجتمع الإسلامى تغيراً هائلاً فى خلال القرن الأول فى شتى النواحي كما بينا فى الفصول السابقة، ومن الطبعى أن تظهر بواكير ثمار هذه الحياة الجديدة فى ذلك القرن، على الرغم من إيماننا بأنه كان عصر حضارة واستعداد للتطور الشامل الهائل الذى حدث فى حياة المجتمع الإسلامى وأدبه فى القرن الثانى . وقد درج الباحثون المحدثون على وصف الأدب فى العصر الأموى كله بأنه امتداد للحياة الأدبية فى الجاهلية ، لم تتغير إلا تغيراً طفيفاً جزئياً اقتضته طبيعة التغير الذى حدث فى العقيدة . ولعل هذه النظرة ترجع فى أصلها إلى اللغويين القدماء الذين نظروا إلى الشعراء الأمويين نفس النظرة التى كانوا ينظرون بها إلى الشعر الجاهلى ، باعتباره موطن الشواهد فى اللغة والنحو ومصدر الاحتجاج . والحقيقة إن الشعر الأموى كان من بعض نواحيه امتداداً للتقاليد الأدبية الموروثة من العصر الجاهلى ، كما كان من بعض النواحي الأخرى مرآة انعكست عليها التطورات العميقة التى جرت فى حياة المجتمع الإسلامى، فالخراصات القبلية مثلاً ظلت مادة غزيرة فى الشعر الأموى ولكنها تحولت إلى فنين يعتبران جديدين فى ذلك العصر — وإن لم تفارقهما صمة الشعر الجاهلى وطريقته وخصائصه — ونقصد بهما فن النقائض — تلك التى كانت تدور رحاها بين جرير والفرزدق ، وجرير والأخطل — والشعر السياسى الذى اقترنت نشأته بظهور الأحزاب السياسية لأول مرة فى تاريخ الإسلام . وكانت الشام والعراق مسرحاً لهذين الفنين اللذين غلبا على الحياة الأدبية فى العصر الأموى . أما بيئة الحجاز فقد شهدت فناً آخر كان ثمرة للعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى حللنا تأثيرها فى الباب الأول . ذلك أن انتقال الحياة السياسية من الحجاز وتدفق الأموال إليه من كل جانب ، ووجود الموالى والرقائق والحوارى المغنيات بكثرة فى نواديه ومجتمعاته ، كل ذلك عمجل بظهور ثمرة للحياة الجديدة التى بدأ المجتمع الإسلامى يحياها منذ القرن الأول . وكانت هذه

الثمرة هي فن الغزل الرقيق الذي أصبح فناً مكتملاً قائماً بنفسه بعد أن كان النسيب بالنساء يكاد يكون مقصوراً على مطالع القصائد في الشعر الجاهلي وفي صدر الإسلام . ويصف لنا شوقي ضيف ناحية التجديد في هذا الفن فيقول : « غزل عمر بن أبي ربيعة الذي تفرقه في ديوانه جديد في تاريخ الشعر العربي من حيث المرأة التي يتغزل بها ، فهي امرأة متحضرة أتيح لها من الفراغ وأسباب زينة الحياة ما لم يتح للمرأة الجاهلية . وفي غزل عمر أبيات كثيرة تصف ملابس هذه المرأة المتحضرة وما كانت تغرق فيه من الحلى والطيب . . . وهذا الغزل إنما يصور عواطف المرأة العربية التي تحضرت في هذا العصر . . . وهناك جديد ثان وهو أن عمر استطاع أن يكتب في هذا الغزل ديواناً ضخماً . وهذه أول مرة نجد فيها شاعراً عربياً يكتب ديواناً في الغزل (١) » .

والحقيقة أن ناحية التجديد في العصر الأموي إنما بدأت تتبلور وتأخذ شكلاً جديداً عندما اقترب القرن الأول من نهايته ، وذلك بتأثير العوامل المختلفة التي أثرت في شكل حياة المجتمع الإسلامي تأثيراً خطيراً . فنجد قرب نهاية هذا القرن وعند بداية القرن الثاني الشعر المذهبي يبرز على يد الكميث صاحب الهاشميات التي يقول عنها شوقي ضيف إنها : « تعد لنا أدبياً جديداً في تاريخ الشعر العربي ، فمن قبل الكميث لم يتخذ شاعر شعره لإثبات مقالة مذهبية ، أما الكميث فإنه عمد عمداً إلى صياغة مقالة الزيدية في الشعر مستعيناً بكل ما ثقفه العقل العربي في العراق لهذا العصر من صور حجاج وجدال واستدلال (٢) » .

وهذا الشعر المذهبي في الحقيقة يعد شيئاً جديداً في الشعر العربي ظهر في تلك الفترة فأخذ يزاحم الشعر السياسي شيئاً فشيئاً حتى غلبه قرب نهاية القرن الثاني . ونجد أيضاً قرب نهاية الدولة الأموية ، في بداية القرن الثاني ، حركة تجديدية يحمل لواءها الوليد بن يزيد ، ويشجع على استمرارها وقوتها ، ذلك أنه أول من فتح للشعراء باب الإباحة والتعبير الحر عن مختلف نوازع قلوبهم وشهواتها ، كما أنه أول من أوجد في الشعر العربي القصيدة الحميرية التي تقصر نفسها على الحمير

(١) التطور والتجديد في الشعر الأموي : ١٩٢ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه : ٢٥٥ .

ووصفها واستشعار تأثيرها ، ووصف سقاتها ومجالسها ونداماتها . ليس هذا فحسب ولكنه اختار أيضا لصياغة شعره اللغة المألوفة في الحياة اليومية فاقرب من الشعبية إلى حد بعيد ، وأغرى الشعراء بهجر الصياغة القديمة والأسلوب الجزل الرصين ، وبذلك سار خطوة أخرى بعد التجديد الأسلوبى الذى ظهر فى شعر الغزل فى الحجاز ، والذى كان يحنح إلى البساطة والسهولة والركة بتأثير الغناء والموسيقى وترف الحياة الاجتماعية وتطورها على وجه العموم .

ولعل تجديد الوليد فى اختيار الأوزان الرشيقة القصيرة ، واقتصاره على المقطعات دون القصائد التقليدية المطولة ، كان أبرز وأقوى مما ظهر فى غزل الحجاز أيضا فى القرن الأول . وإلى هذا رأى ذهب شوقى ضيف إذ يقول : « والوليد يميل أكثر من الحجازيين إلى التحريف فى الأوزان والتعديل فيها حتى تتلاءم مع الغناء الجديد . والوليد من هذه الناحية يعد خطوة نهائية للعصر الأموى والتغيرات المختلفة التى حدثت فى أوزان الشعر تحت تأثير الغناء » (١) .

والواقع إننا لا نميل إلى متابعة الباحثين المحدثين أمثال طه حسين وبروكلمن شوقى ضيف والبهيتى الذين بالغوا فى تجسيم الدور الذى لعبه الوليد بن يزيد فى حركة التجديد فى الشعر العربى فى أوائل القرن الثانى ، وخاصة البهيتى الذى أطلق عليه اسم الأب الفنى للعصر العباسى كله (٢) .

والذى بدعونا إلى ذلك سبيان : أولهما أنه من غير المعقول بداهة أن يكون الوليد أول شاعر فى هذه الفترة يظهر فى شعره أثر التجديد الذى أشرنا إليه . والسبب الثانى متصل بالأول كل الاتصال : وهو وجود شعراء فى هذه الفترة ظهر فى شعرهم فعلا أثر ذلك التجديد من ناحية تصويره لنوازعهم العابثة وإباحتهم وإقبالهم على شعر الحمر فى قصائدهم دون غيره لعكوفهم على المحجون والشراب . وكذلك من ناحية شعبية لغتهم الشعرية وأوزانهم الرشيقة الخفيفة . وقد ظهر هؤلاء الشعراء أول ما ظهروا فى الكوفة كما اتضح لى من دراستى . ولعل ذلك يرجع إلى أن الكوفة نشأت بجوار الديانتين اليهودية والنصرانية ، كما حاورت

(١) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ٢٧٢ .

(٢) تاريخ الشعر العربى حتى القرن الثالث : ٢٢٣ .

عقائد السكان الأصليين من مانوية وزرادشتية ومزدكية . وهى إلى جانب ذلك كله وريثة الحيرة التى كانت عامرة بالحانات والأديرة وفنون اللهو والعبث . ثم ظهرت فى الكوفة بعد ذلك فرق الغلاة والمتطرفين فى ثوب التشيع لآل على من أمثال فرقة المنصورىة التى تتبع أباً منصور العجلي وهى تكفر بالقيامة والجنة والنار ، والبيانية التى تنتسب إلى بيان بن سميعان وتدعى ألوهيته^(١) . وكان من أثر ظهور هؤلاء الغلاة أن ساد التطرف مجتمع الكوفة وسرى فيه تيار الإباحية التى تجعل الملذات وكدها ، وتتحلل ما وسعها من قيود الأخلاق والدين^(٢) . والتقى هذا التيار بشعراء ألفوه وصادف هوى فى نفوسهم فانطلقوا على سجيبتهم يلهون ويعبثون ويستجيبون لدواعى شهواتهم ونوازع نفوسهم التى تحلت من كل رابطة إلا رابطة اللذة الحسية من أى طريق جاءت . وبذلك كان شعرهم تعبيراً حراً عن مذهبهم فى الحياة ، وكان فى لغته وأوزانه وأسلوبه متحلاً من القيود القديمة والصور التقليدية ، وبهذا كان شعراء الكوفة هم أول من خرجوا على عمود الشعر العربى منذ بداية القرن الثانى الهجرى . وقد يكون عمار ذو كنان خير مثال لشعراء الكوفة هؤلاء . وعلى الرغم من قلة أشعاره التى وصلت إلينا إلا أن ما أورده الأصفهاني منها يكفى للتدليل بوضوح على مدرسة الكوفة الشعرية - إن صح أن نطلق عليها هذه التسمية - التى بينا أسسها فيما سبق . ومقطوعته التى أولها :

أَشْتَهِي مِنْكَ مِنْكَ مِنْكَ مَكَاناً مُجَنَّباً^(٣)

تدل على ما سواها من شعره الذى يمثل إباحة لا حد لها ، ومجوناً وعبثاً بالإضافة إلى ما فيه من رقة الوزن وبساطة الأسلوب ونحرره من البخرالة القديمة واقتربه من الشعبية .

(١) الفرق بين الفرق : ١٤٥ .

(٢) يرى محمد جابر عبد العال أن موقف الكوفيين كمارضين وكارهين لبنى أمية قد خلق فيهم - فيما يبدو - حالة نفسية دفعت بعضهم أن يجد فى الأشعرية سبيلاً لتسيان ما هو فيه من قلق نفسى . وإلى جانب هذا العامل السياسى يوجد عامل اقتصادى إذ أغرى بعض أهلها بتفوق اللذة بعد أن أصابوا الثراء بعد الحرمان والفقر ، وهناك عامل اجتماعى يغريهم بذلك إذ كانوا يرون الجبريين الذين خالطوهم يشربون الخمر . (انظر : حركات الشيعة المتطرفين : ١٠٣) .

(٣) الأغاني ٧ : ٥٧

ولعل الوليد بن يزيد تأثر بهذه المدرسة ، بل ربما كان ذلك حقيقة واقعة يدلنا عليها ذلك الإعجاب الشديد الذي كان يبديه الوليد بشعر عمار وأضرابه من شعراء الكوفة ، حتى إنه أمر شراة بن الزندبوذ أن يسمى له جماعة ينادهم من « ظرفاء الكوفة » على حد تعبيره ، فسمى له مطيع بن إياس وحماد عجرد من الشعراء ، والمطيعي المغني فكتب في إشخاصهم إليه فأشخصوا ، فلم يزالوا في ندمائه إلى أن قتل .^(١) بل إن البلاذري يذكر أن الوليد كان يحب دخول الحيرة والكوفة .^(٢) فكأنه كان يتصل بشعرائها ويبيتها عن طريق مباشر أيضا . ومطيع وحماد اللذان أشخصا إلى الوليد من أبرز الشعراء المجددين في القرن الثاني . فلا نستغرب إذن تأثره بهما في شعره . ولعل مما يؤكد هذا التأثير الخطير الذي كان لشعراء الكوفة في حركة التجديد اعتراف أبي نواس نفسه بهذا التأثير في ناحية من نواحيه اذ يقول :

ذَهَبَتْ بِنَا كَوْفَانُ مَذْهَبَهَا وَعَدِمْتُ عَنْ ظَرْفَائِهَا صَبْرِي^(٣)

وعلى أية حال فإن اشتراك خليفة مثل الوليد في تلك الحركة الأدبية الجديدة التي لاحت بوادرها منذ أوائل القرن الثاني قد منحها صفة التشجيع الرسمي ووهبها القوة والنماء ، فانطلقت في طريقها تغزو الشعر العربي في أغراضه المختلفة وفي أقطاره المتباعدة . وقد وصف بروكلمان تطور حركة التجديد تلك قرب نهاية الدولة الأموية — أي في أوائل القرن الثاني — فقال : « كان قالب القصيد — كما هو معروف في الشعر الجاهلي — قد صار طرازا قديما باليا في أواخر عهد الدولة الأموية ، فلم يقو على مسايرة العصر . لقد كانت مواده ومعانيه المتوارثة المحدودة في نطاق ضيق ، مرتبطة بحياة البادية ، فلم تعد تتفق مع الروابط والصلات الجديدة التي تختلف عن علاقات البادية اختلافا كبيرا ، والتي قامت بين السكان المختلطين من العرب والعجم في المدائن الكبيرة التي غدت مراكز الحياة العقلية ، وهكذا انحل عمود الشعر ، فما كان من فقرات القصيد القديم صالحا

(١) الأغانى ١٣ : ٧٦ .

(٢) أنساب الأشراف ٨ : ٣٢١ (مخطوط)

(٣) ديوان أبي نواس : ١٣٧ .

للحياة بعد ، تناوله كبار الشعراء في هذا العصر فصاغوا منه أنواعاً مستقلة من الشعر كالحمريات والغزل والطرديات وغير ذلك^(١) .

أخذت حركة التجديد إذن تسرى في مطلع القرن الثاني وتصطدم في عنف بعمود الشعر القديم ومنهجه وقوابله ، وبما أعان على وجود هذه الحركة أيضاً - إلى جانب الأسباب التي ذكرناها من قبل - ظهور طبقة جديدة في المجتمع من ناحية جنسها ، إذ كانت مزاجاً بين العرب وبين الأجناس الأخرى التي أخضعها المسلمون في فتوحاتهم . وهذه الطبقة الجديدة المولدة كانت لها خصائص نفسية وطرائق تفكير تختلف بطبيعة الحال عن العرب الخالص الذين كانوا يحملون لواء الشعر حتى نهاية القرن الأول تقريباً ، دون أن ينازعهم فيه منازع . أما في بداية القرن الثاني فقد ظهر هؤلاء الشعراء المولدون الذين يحسنون العربية إلى حد البراعة في قول الشعر مثل زياد الأعجم وأبي عطاء السندی ، كما يحسنون في معظم الأحيان لغتهم الأخرى التي أنتم من جهة أمهاتهم في الغالب ، فكانت ثقافة اللغتين تمتزج في نفوسهم امتزاجاً قوياً فتولد عن هذا الامتزاج روح جديدة لا تنظر إلى التراث الشعري القديم نظرة التقديس والرهبة التي كان العربي الأصيل يقفها منه . ولم تعد تلك القوالب الجاهلية القديمة بما فيها من رنة خطائية قوية وجزالة وألفاظ تملأ الفم وتفتح السمع تصادف هوى في نفوس هؤلاء المولدين أو تربطهم بعاطفة ما ، وكذلك انعدمت الرابطة العاطفية أيضاً بين هؤلاء الشعراء بالحدود وبين معالم الحياة العربية الجاهلية بما فيها من أطلال ونوى وبعر الآرام وما إلى ذلك . فكان ظهور هؤلاء الشعراء إذن دفعة قوية لحركة التجديد في الشعر في القرن الثاني ، وكان شعرهم صدى لهذه الحركة ، يعبر أصدق تعبير عن اتجاهاتها وخصائصها ومراميها . وأول مظهر من مظاهر ذلك التجديد - كما أشرت من قبل - هو البعد ، إلى حد ما ، عن القصائد المطولة التي كانت أساساً في الشعر الجاهلي القديم ، واختيار المقطعات الصغيرة التي لا تتجاوز بضعة أبيات ، والسبب في هذا يرجع - في رأبي - أولاً إلى طبيعة التطور الحضاري الذي آل إليه المجتمع الإسلامي في ذلك العصر ، فكلما تعقدت أسباب الحضارة وطرائق

الحياة تسرب الملل إلى نفوس الناس من الأعمال الأدبية الكبيرة المطولة ، ولم يعد لديهم لا الاستعداد ولا الوقت الذي يتيح لهم أن يقفوا - كما كان الأقدمون يقفون في عكاظ وغيره من الأسواق - ليستمعوا إلى قصيدة طويلة قد يستغرق إلقاؤها ساعة أو بعض ساعة . لم يعد هذا في مقدور الناس في ذلك العصر ، لهذا اندثرت هذه الأسواق تقريباً ، أو على الأقل لم تعد مسرحاً لقول الشعر وتناشده كما كانت في القديم . فوقت الناس لم يعد ملكا لهم ، بل هو ملك لما يزاولونه من عمل في التجارة أو في الزراعة أو في الصناعة أو في أي وجه من وجوه الحياة الاقتصادية النشطة في ذلك العصر . بل قد يكون أيضاً ملكاً لما يعكفون عليه من لذة تأتي حياتهم اللاهية أن تضيقها لقاء سماع قصيدة من المطولات . وهناك سبب آخر - في رأيي - لانكماش القصائد المطولات في القرن الثاني وهو أن الشاعر أصبح يحد قصيدته بفكرة معينة ، فلم تكن هذه الفكرة تستغرق منه في الغالب أكثر من أبيات معدودة بعكس الشاعر القديم - كما نرى في المعلقات وغيرها - إذ كان ينتقل من فكرة إلى أخرى حتى لتبدو قصيدته كأنها تتكون من بضع قصائد مختلفة الأغراض والأفكار . وإلى هذين السببين يمكننا أن نضيف أيضاً تأثير الغناء . وقد لاحظنا هذا التأثير من قبل في تطور شكل قصائد الغزل في الحجاز إبان القرن الأول ، فطبيعة الغناء تفرض على الشعراء - وكان أكثر الشعر يغنى في القرن الثاني - أن يقتصر شعرهم على المقطعات الصغيرة دون غيرها حتى يمكن تقديمها في إطار موسيقى جذاب . وحتى تتواءم معانيها المباشرة مع ما يتطلبه الغناء من تأثير سريع وتطريب .

وموضوع الغناء يذكرنا بناحية أخرى من التجديد - كان له فيها تأثير كبير - ونقصد بها لغة الشعر في القرن الثاني ، وهذه النقطة سنتناولها بالتفصيل عند دراسة الناحية الشكلية في شعر هذا القرن . ولعل أهم مظاهر حركة التجديد التي نحن بصدد الحديث عنها هي الثورة على افتتاح القصائد بذكر الأطلال ووصفها والبكاء عليها ، كما كان يفعل الشاعر الجاهلي القديم الذي تابعه في معظم الأحيان الشعراء الأمويون طوال القرن الأول . وقد قدمنا فيما سبق سبباً معقولاً لتفسير هذه الثورة على بكاء الأطلال وهو أن شعراء ذلك العصر كان معظمهم من المولدين ،

وهؤلاء لا تربطهم بمعالم الحياة العربية الجاهلية عاطفة ما ، فلماذا إذن يصورون في شعرهم ناحية لا توجد في واقع مجتمعهم الذي يعيشون فيه ، إنهم يحيون في حواضر ذات مدنية راقية ، فيها القصور الرائعة وفيها الرياض الزاهرة الموثقة ، فكيف يركون هذه المظاهر التي تقع عليها عيونهم ليصفوا أطلالا خربة ودمنا بالية . لعل الكثيرين منهم لم يروها في حياتهم ؟ لقد كان الشعراء العرب يخضعون لعاطفتهم القوية التي تربطهم بموطنهم الأول فكانوا ييكون الأطلال باعتبارها مظهرا بارزا من مظاهر موطنهم القديم . وكانوا في الوقت نفسه أيضا لا يريدون أن يخرجوا على نظام القصيدة العربية القديمة كما تحدد شكلها في العصر الجاهلي ، ربما استجابة منهم لعواطفهم أيضا . وربما لأن المؤثرات القوية الداعية إلى التجديد لم تكن قد غزت نفوسهم بعد . ولكن ما الذي يدعو الشعراء المولدين - وهم أكثرية في القرن الثاني - إلى وصف الأطلال ، وهم أنفسهم أثر من آثار تلك العوامل القوية التي كانت تؤثر في المجتمع الإسلامي منذ بداية القرن الأول الهجري ، كما أنهم لا يرتبطون بالحياة العربية القديمة بأية عاطفة تدعوهم إلى الحفاظ على تقليد شعري قديم . ولعل أبا نواس يعبر تعبيرا صادقا عن ذلك الشعور الذي كان يخالج المولدين جميعا . كما يتضح لنا في قصيدته التي مطلعها :

مَالِي بِدَارٍ خَلَّتْ مِنْ أَهْلِهَا شُغْلٌ وَلَا شَجَانِي لَهَا شَخْصٌ وَلَا طَلَلٌ

فهو يقول فيها :

لَا الْحَزْنَ مِنِّْي بِرَأْيِ الْعَيْنِ أَعْرِفُهُ وَلَيْتَ يَعْرِفُنِي سَهْلٌ وَلَا جَبَلٌ

لَا أَنْعَتُ الرُّوْضَ إِلَّا مَا رَأَيْتُ بِهِ قَصْرًا مُنِيفًا عَلَيْهِ النَّخْلُ مُشْتَعِلٌ

هَذَا مِنْ صِفَتِي إِنْ كُنْتُ مُخْتَبِرًا وَمُخْبِرًا نَفَرًا عَنِّي إِذَا سَأَلُوا.. (١)

وقد حاول بعض الباحثين المحدثين أن يهوتوا من شأن ذلك التجديد الذي حدث في القرن الثاني ، أو ذاك المظهر من مظاهره ، فمحمد مندور مثلا يرى أن هذه الدعوة من جانب أبي نواس هي في الواقع محاذاة للقديم ، والمحاذاة أخطر

من التقليد ، فأبو نواس . في رأيه — حافظ على الهياكل القديمة للقصيدة العربية مستبدلاً ديباجة بأخرى ، أضف إلى ذلك أن دعوته كانت مشوبة بروح الشعوية والغضب من شأن العرب وتقاليدهم ، كما أنه لم يساير مذهبه إلى النهاية بل كان يعود إلى مذاهب القدماء ترضية للملوحية ^(١). ومندور بكلامه هذا يثير جوانب شتى تتصل بهذا الموضوع . فهو أولاً يؤمن بأن الثورة على الأطلال بدأها أبو نواس . ثم يتهمه بأنه لم يفعل شيئاً أكثر من استبدال طريقة بأخرى أو تقليد بتقليد آخر ، فبدلاً من افتتاح القصائد بوصف الأطلال تفتح بوصف الخمر مثلاً كما أراد أبو نواس . ثم يتهم مندور أبا نواس بأن دعوته تلك لم تكن على أية حال بريئة لوجه الفن والشعر وحركة التجديد ، بل كان الدافع إليها شعوبيته وتعصبه ضد العرب وما في حياتهم القديمة من جفاء وغلظة . وأخيراً يقرر مندور أن أبا نواس لم يكن جاداً في دعوته ولهذا تخلى عنها في قصائد مديحه ليفوز برضاء ممدوحيه . وهذه النقطة التي أثارها مندور تبدو لأول وهلة مقنعة بالنسبة لما فيها من حقائق أو ما يبدو أنه حقائق ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فأبو نواس لم يكن وحده في الدعوة إلى نبذ الأطلال وافتتاح القصائد بوصف آخر يكون من واقع الحياة الجديدة ، ولكن عدداً من شعراء القرن الثاني كانوا يدعون إلى هذه الدعوة ويطبقونها في شعرهم ، ولعل أول من ذهب هذا المذهب مطيع بن إلياس فقد ذكر له صاحب الأغاني قوله :

لَأَحْسَنُ مِنْ بَيْدٍ يَحَارِبُهَا الْقَطَا وَمِنْ جَبَلٍ طَى وَوَصَفَكَمَا سَلَا
تَلَا حُظٌّ عَيْنِي عَاشِقِينَ كِلَاهُمَا لَهُ مُقْلَةٌ فِي رَجْهِ صَاحِبِهِ تَرَعَى ^(٢)

ولهذا السبب — فيما يبدو — جعل نكلسون مطيع بن إلياس من أوائل المجددين ^(٣).

والبهيتي يرى في نص لصاحب الأغاني « أنه نشأ في الكوفة في عهد مطيع طائفة من الفتيان تذهب مذهباً متحرراً في الحياة وترى جعل الشعر أداة للتعبير

(١) النقد المبهج عند العرب : ٥٩ .

(٢) الأغاني ١٢ : ١٠٣ .

(٣) A Literary History of the Arabs : ٢٩١ .

عن الحياة الجديدة ، وأن أبا نواس تعصب لهذا الرأي بعد ذلك في مطالبته بترك الأطلال^(١) .

ونجد الشاعر محمد بن أمية يجعل اشتياقه لحبيته «خداع» لا للأطلال في قوله :

خَطَرَاتُ الْهَوَى بِذِكْرِ خِدَاعٍ هِجْنُ شَوْقِي لِأَدَارِسَاتِ الطُّلُولِ^(٢)
ونجد أبان بن عبد الحميد اللاحقي يمدح الفضل بن يحيى فيبدأ قصيدته بالغزل والحرر حيث يقول :

نَعِمْنَا لَيْلَةَ الْأَنْعَامِ حَيْثُ الْعَرَجُ يَنْعَرِجُ
بِنَاعِمَةِ كَوَيْثِلِ الْبَدْرِ شَابَ دَلَالُهَا غَنَجُ
تُعَادِينِي الْمَعَارِفَ عَوْدُهَا وَالصَّنَجُ وَالرَّنَجُ
يَكْفِي شَادِرٍ لَمْ أَزَسْ فِي طَرْفِهِ غَنَجُ
لَهُ نَعَمَاتٌ قَيْنَاتٍ بِهَا الْأَرْوَاحُ تَخْتَلِجُ
أَحِبُّ مِنَ الْغِنَاءِ مَلِيحٌ مَا إِيْقَاعُهُ هَزَجُ
أَدِيرُ سُلَاقَةً صِرْفًا كَأَنَّ صَبِيحَهَا وَدَجُ
كَذَاكَ الْعَيْشُ إِذْ قَلْبِي رَحَى بِالْهُ بَلَجُ^(٣)

ونجد أشجع السلمي أيضا يمدح الرشيد نفسه بقصيدة — ولعلها في غير الرشيد — فيبدأها بهذا الوصف الماجن للخمر :

لَا عَيْشَ إِلَّا فِي جُنُونِ الصُّبَا فَإِنْ تَوَلَّى فَجُنُونِ الْمُدَامِ
كَأْسٌ إِذَا مَا الشَّيْخُ وَالْيَ بِهَا خَمْسًا تَرْدَى بِرِدَاءِ الْقَلَامِ
ظَاهِرَةُ الْحُسْنِ إِذَا جُرُودَتْ لَطِيفَةُ الْمَسْلَكِ بَيْنَ الْعِظَامِ
لَمْ يُشِبَّ الدَّهْرُ لَهَا مَفْرَقًا أَخْرَجَهَا مِنْ دَنَاهَا بِنْتُ عَامِ^(٤)

(١) تاريخ الشعر العربي حتى القرن الثالث : ٣١٩ .

(٢) الأغاني ١٢ : ١٤٥ .

(٣) الأوراق (أخبار الشعراء) : ١٥ .

(٤) المصدر نفسه : ١١٣ .

وهذا منصور النمرى يمدح الرشيد أيضاً فيبدأ قصيدته بالغزل والخمر على طريقة المجددين كما في قصيدته التي مطلعها :

يا زائرينا من الخيام حياكُمَا اللهُ بالسَّلام^(١)

ونجد سلماً الخاسر يمدح المهدي فيبدأ قصيدته بالغزل مستهزئاً بالنوافخ في البرى أو حداة الإبل فيقول :

حَيَّ الْأَحْيَةَ بالسَّلامِ أَعْلَى وَدَاعٍ أَوْ لِمَامٍ

لَمْ يَبْقَ مِنْكَ وَمِنْهُمْ غَيْرُ الْجُلُودِ عَلَى الْعِظَامِ

وَلَقَدْ سَكِرْتُ مِنَ الْهَوَى سُكْرَ الْغَوَى مِنَ الْمُدَامِ

فَالْقَلْبُ مَضْطَرِبٌ الْحَشَا وَالْعَيْنُ نَافِرَةٌ الْمَنَامِ

فَإِذَا عَزَمْتَ فَأَمْضِ هَمَّكَ مَ بَيْنَ مَحْمُودٍ وَذَامِ

وَدَعِ النَّوَافِخَ فِي الْبُرَى يَسْبِخُنَ فِي بَحْرِ الْغَلَامِ^(٢)

وعبد الله بن أبي أمية ينعي على الأطلال أيضاً فيقول :

دَعْ دَارِمَاتِ الطَّلُولِ وَكُلَّ رَيْعٍ مَجِيلِ

وَلَا تَصِفْ دَارَ سَلَمَى ذَرَاهَا لِكُلِّ جَهْلٍ

وَلَا تَقُلْ آلُ لَيْلَى قَدْ آذَنُوا بِرَحِيلِ...^(٣)

وبشار نفسه ألم يستهزئ بالبكاء على الأطلال بالرغم من أنه التزمه في أكثر قصائده مديحه فقال :

كَيْفَ يَبْكِي لِمَحْبِسٍ فِي طُلُولٍ مَنْ سَيَبْكِي لِحَبْسٍ يَوْمَ طُولِ

إِنْ فِي الْبَيْتِ وَالْحِسَابِ لَشُغْلًا عَنْ وَقُوفٍ بِرُشْمِ دَارِ مَجِيلِ!!^(٤)

ومما تقدم يتبين لنا أن أبا نواس لم يكن وحده في الثورة على بكاء الأطلال ،

(١) الشعر والشعراء : ٨٣٧ .

(٢) طبقات ابن المعتز : ١٠٢ . والبرى جمع برة وهي حلقة في أنف البعير .

(٣) طبقات ابن المعتز : ٢٢٣ .

(٤) المصدر نفسه : ٢٤ .

ولكنها كانت ثورة عامة بين الشعراء لم يدع إليها فرد بعينه ، وكانت نتيجة تطور كبير حدث في مفهوم الشعر في القرن الثاني بتأثير العوامل المختلفة التي شرحنا أمرها في الباب الأول . أما أن هذه الدعوة كانت محاذاة للقديم فأمر نكره أشد الإنكار ، ذلك أن هؤلاء الشعراء الذين دعوا إلى نبذ الأطلال باعتبار أنها مظهر منعدم في حياتهم لا تقع عليه أبصارهم لم يجعلوا لافتتاح قصائدهم رسماً معيناً لا يتعداه الشعراء ، ولكن الملاحظ أنهم كانوا يستغلون بداية قصائدهم في التعبير الحر عن أنفسهم ومشاعرهم ونوازع حياتهم ، فوصف أبا نوح اللاحقي هذا المجلس اللاهي ، أو وصف أشجع السلمي لتأثير الخمر في النفوس ليس شيئاً واحداً ، كما أنه ليس صورة متبعة مفروضة على الشعراء بحيث يجب عليهم أن يقولوا في مثلها بدلاً من وصف الأطلال ، ولهذا فإننا نجد في مقدمات قصائد المديح شعراً في الحكمة أو في النسيب ، لا على الصورة التقليدية القديمة ، ولكنه عرض حقيقي لمشاعر صادقة لا تكلف فيها ولا زيف . وأما تأثير الشعورية في نشأة هذه الدعوة فيرده ما ذكرناه من قبل أن هذه الدعوة كانت عامة بين الشعراء في القرن الثاني ولم تكن دعوة أبي نواس وحده ، ثم إن أبا نواس لم يكن ظاهر الشعورية كبشار ابن برد مثلاً ، ومع ذلك فنحن لا نجد فيها وصلنا من شعر بشار غير هذين البيتين اللذين نبذ فيهما الأطلال وذكرناهما فيما سبق ، ونجد بشاراً على العكس من ذلك أكثر شعراء القرن الثاني تمسكاً بوصف الأطلال في قصائد مديحه ، وهذا راجع فيما أعتقد إلى طبيعة دراسته الأولى في بني عقيل ، إذ نشأة عربية خالصة تكاد تكون بدوية في مظهرها ونخبها أيضاً . أما النقطة الأخيرة التي أثارها مندور فهي حقيقية في جوهرها ولكن ليس بالصورة التي وضعها بها مندور . فأبو نواس كان يعود إلى مذاهب القدماء في مدائحه ، هذا صحيح ، أما أنه لم يساير مذهبه إلى النهاية فغير صحيح . وهناك فرق كبير بين المعنيين ، فما يقوله مندور يوهماً أن أبا نواس بدأ حياته بهذه الدعوة الجديدة وانتهى بالعودة إلى المذهب القديم ، وهذا أمر يفيه شعر أبي نواس نفسه إذ نجده يتردد في مدائحه بين المذهب القديم والمذهب الجديد طوال حياته ، فهو أحياناً يمدح هارون الرشيد على الطريقة القديمة فيذكر

الأطلال ويصف راحته التي أوصلته إلى الممدوح ، وما إلى ذلك ، كما في قوله :

حَتَّى الدِّيَارِ إِذَا الزَّمَانُ زَمَانُ وَإِذِ الشُّبَاكُ لَنَا حَرَى وَمَعَانُ
يَا حَبْنًا سَفَوَانُ مِنْ مُتَرَبِّعٍ وَلَرُبَّمَا جَمَعَ الْهَوَى سَفَوَانُ
وَإِذَا مَرَرْتُ عَلَى الدِّيَارِ مُسَلِّمًا فَلِغَيْرِ دَارِ أُمَيْمَةَ الْهَجْرَانُ
إِنَّا نَمَبِّنَا وَالْمَنَاسِبُ ظَنَّةُ حَتَّى رُمِيتَ بِنَا وَأَنْتَ حَصَانُ
لَمَّا نَزَعْتُ عَنْ الْغَوَايَةِ الصَّبَا وَخَدَّتْ بِي الشَّدَنِيَّةُ الْمِذْعَانُ
سَبْطُ مَشَافِرُهَا دَقِيقُ خَطْمُهَا وَكَأَنَّ سَائِرَ خَطْفِهَا بُنْيَانُ...^(١)

وأبو نواس أحيانا أخرى يمدح الرشيد فيبدأ قصيدته بأبيات قليلة يذكر فيها الأطلال . وكأنما كان ذلك تعمية منه لما يضره في نفسه من رغبة في وصف الخمر . ويبدو أنه كان مردداً حذراً في مدح الرشيد على المذهب الجديد فكان لابد له من هذه التعمية في تلك القصيدة التي نتحدث عنها وهي :

لَقَدْ طَالَ فِي رَسْمِ الدِّيَارِ بُكَائِي وَقَدْ طَالَ تَرْدَادِي بِهَا وَعَنَائِي
وَبَعْدَ أَيْيَاتٍ قَلِيلَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمَقْدَمَةِ الَّتِي جَرَى فِيهَا أَبُو نَوَاسٍ عَلَى مَذْهَبِ
الْأَقْدَمِينَ ، فَاجأ الرشيد بهذه النقلة الجديدة في شعر المديح فقال :

فَلَمَّا بَدَأَ لِي الْبِئْسُ عَدْبَتْ نَاقَتِي عَنْ الدَّارِ وَاسْتَوَلَى عَلَى عَزَائِي
إِلَى بَيْتِ حَانَ لَا تَهْرُكُ لَابُهُ عَلَيَّ وَلَا يُنْكِرُنَّ طَوْلَ ثَوَائِي

.....

وَكَأْسٍ كَمِصْبَاحِ السَّمَاءِ شَرِبْتُهَا عَلَى قُبْلَةٍ أَوْ مَوْعِدٍ بِلِقَاءِ^(٢) .. إلخ

ويبدو أن هذا المذهب الجديد في شعر المديح قد صدم الشعور الديني عند هارون ، إذ يذكر لنا الرواة أن وجهه قد تغير عند سماع تلك الأبيات في وصف الخمر وذكر الحان ، وأراد أن يأمر بأبي نواس لولا أنه انتقل إلى مديحه الذي سر

(١) ديوان أبي نواس ط . فاجتر : ١٠٦ .

(٢) ديوان أبي نواس ط . فاجتر : ١١٩ .

الخليفة^(١). ويبدو أيضا أن قصيدة أبي نواس هذه كانت أول قصيدة على المذهب الجديد يمدح بها خليفة ، لأن المبرد يقول : « ما علمت قائلا مدح خليفة فنسب بمثل هذا النسب . . . » ولقد كان الرشيد يتحاشى الإقرار بحضرته أو بحيث يذكر قبله أو شرب كأس وما أشبه . . . إلا أن أبا نواس كان ينسب في المديح الجليل الذى هو شأنه وفيه تصرفه وجل مذهبه^(٢) .

ويظهر أن هذه المحاولة الأولى من جانب أبي نواس لم تتكرر مع الرشيد بعد ذلك فلزم أبو نواس فى مديحه له المذهب القديم . ولكن الموقف تغير بعد وفاة هارون وتولى الأمين الخلافة ، فعلى الحرية الدينية التى كان يمارسها الأمين نفسه وجد أبو نواس الفرصة سانحة للخروج على المذهب القديم فى المدح ، وكانت أولى قصائده فى مدح الأمين - يوم تهنته بالخلافة - على المذهب الجديد . وقد قدم لها بتمهيد عميق الدلالة بين فيه فساد المذهب القديم صراحة إذ قال : « يا أمير المؤمنين : إن شعراء الملوك قبل شيبوا بالمدح والحجر ، والشاء والبقر ، والصوف والوبر ، فغلظت طباعهم ، واستغلقت معانيهم ، ولا بصر لهم بامتداح خلفائنا . فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لى فى الإنشاد » فلما أذن له الخليفة بدأ قصيدته بوصف الخمر مباشرة دون تعمية أو تورية إذ قال :

ألا دارها بالماء حتى تليينها فلن تكريم الصُّهباء حتى تهينها^(٣)

وحين أحس أبو نواس برضى الخليفة عن هذا المذهب الجديد تقدم خطوة

أخرى فى قصيدة ثالية فزج وصف الخمر بالغزل بالمذكر فقال :

يَمَقِّيكَهَا دُو قُرْطَقِي يُلْهِى وَيُوْذِي مَنْ حَبَسَ
خَنِثُ الْجُفُونِ كَأَنَّهُ ظَنِيُّ الرِّيَاضِ إِذَا نَفَسَ
أَضْحَى الْإِمَامُ مُحَمَّدٌ لِلدِّينِ نُورًا يُقْتَبَسُ^(٤) .. الخ

(١) ديوان ابن نواس (ط . فاجتر) : ١٢١ .

(٢) المصدر نفسه : ١٢٠ .

(٣) المصدر نفسه : ١٢٠ .

(٤) المصدر نفسه : ١٢٣ .

وقد استغل هذا المذهب الجديد خصوم الأمين في السياسة فأزروا عليه ، وأعلنوا للناس مروقته عن الدين ، ولا كيف يسمح لشاعره بمثل هذه القصائد التي لا يجب أن تقال إلا في الحانات ، ولكن الأمين أمير المؤمنين وخليفة المسلمين يطرب لها ويستمتع إليها . ولهذا السبب اضطر الأمين أن يأمر أبا نواس بهجر مذهبه الجديد في مدحه والعودة إلى المذهب القديم المألوف ، وكان هذا الأمر عنيفا على أبي نواس ولكنه لم يجد بدا من الإذعان له ، وهو يصور لنا ذلك كله في قوله :

أَعْرِشْ عَرْكَ الْأَطْلَالِ وَالْدَّمَنَ الْقَفْرَا فَقَدْ طَالَ مَا أَزْرَى بِهِ نَعْتُكَ الْخَمْرَا
دَعَانِي إِلَى وَصْفِ الطُّلُولِ مُسَلِّطُ تَضِيقُ ذِرَاعِي أَنْ أَجُوزَ لَهُ أَمْرَا
فَسَمِعْنَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَطَاعَةً وَإِنْ كُنْتَ قَدْ جَشَمْتَنِي مَرَكَبًا وَغَرَا^(١)

والحقيقة إن تردد أبي نواس وأضرابه من الشعراء بين المذهبين القديم والحديث الذي ظهر أثره في قصائد المدح لم يكن راجعا إلى تأثير الخلفاء أو ضغط خصومهم السياسيين فحسب ، ولكنه كان يتعلق بمشكلة أوسع وأعمق من تلك ، إذ كان جزءاً من الخصومة التي نشبت بين القدماء والمحدثين . ويمثل القدماء رواة الشعر وعلمائهم الذين كانوا يتشبثون بالماضي ، ويرون أن الشعر الجاهلي هو المثل والنموذج الذي يجب أن يحتذى ، ويحاربون كل تطور جديد في الشعر يخرجهم عن تلك الحدود التي عاش فيها الشعر الجاهلي . أما المحدثون فهم أولئك الشعراء الذين نزعوا إلى التجديد في شعرهم - كما رأينا - محاولين التكيف مع الحياة الجديدة ، دون النظر إلى النماذج الكلاسيكية التي يرددونها الرواة من قديم . ومن هنا نشب الصراع بين الفريقين ، وتعصب الرواة ضد الشعراء المجددين فكانوا لا يروون شعرهم ، ويحاولون الانتقاص منه ما أمكن ، فابن الأعرابي يقول : « إنما أشعار هؤلاء المحدثين مثل أبي نواس وغيره ، مثل الريحان يشم يوما وينوى فيرمى به ، وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا »^(٢) .

ويمكننا أن نحصر عناصر الخصومة بين القدماء والمحدثين في اختلافهم على

(١) ديوان أبي نواس (المطبعة الحميدية) : ٢٥٦ .

(٢) الموشح : ٢٤٦ .

جزئيات عمود الشعر ، وعلى نهج القصيدة أيضاً ، وفي الإيمان بفكرة استنفاد القدماء للمعاني . فأغلب ما في هذه الخصومة كان دائراً حول تجديد المحدثين لمعاني الأقدمين ، وذلك عن طريق وضعها في صورة شعرية جديدة^(١) . وقد رد ابن رشيق على أولئك الأقدمين الذين يؤمنون بفكرة استنفاد المعاني ، فقال لهم إن القدماء نصبوا الأعلام للمتأخرين ، ولكن المعاني أبداً تتردد وتتولد ، والكلام يفتح بعضه بعضاً ، وإن للمحدثين توليدات وإبداعات عجيبة لم تقع للقدماء ، وخاصة لأن المعاني اتسعت باتساع الناس في الدنيا وانتشار العرب في الأرض وأخذهم بمظاهر الحضارة المختلفة^(٢) .

والحقيقة أن موقف العلماء والرواة المتمسكين بالقديم كان شاذاً جامداً ، يتسم بالتعصب ولا يعترف بتطور الزمن وتطور المجتمع الإسلامي . وقد هاجم ابن قتيبة مثل هؤلاء العلماء والرواة لأنه رأى بعضهم يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ، ويرذل الشعر الرصين ولا عيب له عنده إلا أنه لمحدث^(٣) .

ولو أننا بحثنا في عمود الشعر ونهج القصيدة لوجدنا فيهما أهم أسباب الخصومة والخلاف بين القدماء والمحدثين ، إذ نجد العلماء والرواة لا يعدون الشعر شعراً إلا إذا كان جارياً على النظام الجاهلي القديم ، أي في إطار عمود الشعر ونهج القصيدة العربية . ولكن المحدثين خرجوا على ذلك العمود في أكثر من نقطة وثاروا على النهج القديم ، تلك الثورة العارمة التي رأينا صداها في افتتاح قصائد المديح . ولو أننا قارنا بين النهج القديم والنهج الحديث الذي سار عليه الشعراء المجددون لتبين لنا الفرق الواسع بين الطريقتين ، والأهمية الكبرى لما دعاه الكتاب المحدثون بالثورة على الأطلال . ولعل ابن قتيبة هو أول وأهم من شرح لنا نهج القصيدة العربية وأوقفنا على نظامها المحدد إذ يقول : « سمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتداء فيها بذكر الديار والدمن والآثار فبكي وشكاء ، ونخاطب الربيع ، واستوقف الرفيق ، ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الطاعنين عنها ، إذ كان نازلة الوبر في الحلول والظعن ، على خلاف ما عليه نازلة المدر لانتقالهم عن ماء

(١) مشكلة السراقات في النقد العربي : ٢١٣ .

(٢) العملة ٢ : ١٨٣ .

(٣) الشعر والشعراء : ٦ .

إلى ماء ، وانتجاعهم الكلاً ، وتتبعهم مساقط الغيث حيث كان ، ثم وصل ذلك بالنسيب فشكا شدة الوجد وألم القراق وفرط الصبابة والشوق ، ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه . . . فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه والاستماع له ، أعقب بإيجاب الحقوق فرحل في شعره ، وشكا النصب والسهر وسرى الليل وحرّ المهجير وإنضاء الراحلة والبعير . فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء وذمامة التأميل ، وقرر عنده ما ناله من المكاره في المسير ، بدأ في المديح فبعثه على المكافأة ، وهزه للسباح ، وفضله على الأشباه . فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب ، وعدل بين هذه الأقسام ، فلم يجعل واحداً منها أغلب على الشعر ، ولم يطل فيمل السامعين» (١) .

هذا هو نهج القصيدة العربية القديمة وهذه هي أقسامها التي ليس للشاعر مناص من اتباعها ما دام يريد لشعره الحياة والذبوع في أوساط النقد والرواة . أما أولئك الذين أرادوا أن يحددوا فيخرجوا على هذه الأقسام التقليدية ، فقد قوبلوا بمعارضة شديدة من جانب العلماء والرواة الذين لم يسمحوا لهم حتى باتباع هذه الأقسام ولكن في صورة حديثة يقتضيها التطور الحضارى ، فابن قتيبة يقول : « وليس لتأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين في هذه الأقسام ، فيقف على منزل عامر ، أو ييكنى عند مشيد البنيان ، لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الدائر والرسم العافى ، أو يرحل على حمار أو بغل ويصفهما ، لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير . أو يرد على المياه العذاب الجوارى لأن المتقدمين جروا على قطع منابت الشيع والحنوة والعرارة . . . » (٢) .

ولعلنا ندرك الآن هذا الفرق الكبير بين طريقة القدماء وطريقة المحدثين ، كما ندرك قيمة هذه الثورة التي أحدثها المجددون في شعر القرن الثانى بنسب بكاء الأطلال والوقوف عليها ، بالرغم من المعارضة القوية التي لقيتها دعوتهم من العلماء والرواة المتمسكين بالأقسام القديمة لنهج القصيدة ، لا يريدون أن يحددوا عنها أو ينقصوا لتطور الزمن .

(١) الشعر والشعراء : ١٤ ، ١٥ .

(٢) الشعر والشعراء : ١٨ .

أما عمود الشعر كما فهمه أولئك العلماء والرواة فهو عبارة عن سبعة أبواب كما يقرر المرزوقي: «شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والإصابة في الوصف ، والمقاربة في التشبيه ، والتحام أجزاء النظم والتشامها على تخير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما»^(١) . ولكل باب من هذه الأبواب معيار في مقياس العلماء ، فمقياس المعنى أن يعرض على العقل الصحيح والفهم الثاقب ، فإذا انعطف عليه جنبنا القبول والاصطفاء مستأنساً بقرائنه ، خرج وافياً ، وإلا انتقص بمقدار شوبه ووحشته . وعيار اللفظ الطبع والرواية والاستعمال . وعيار الإصابة في الوصف الذكاء وحسن التمييز . وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة وحسن التقدير ، فأصدقه ما لا ينتقض عند العكس ، وأحسنه ما أوقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما ، ليبين وجه التشبيه بلا كلفة إلا أن يكون المطلوب من التشبيه أشهر صفات المشبه به وأملكها له ، لأنه حيثئذ يدل على نفسه ويحميه من الغموض والالتباس ، وعيار التحام أجزاء النظم والتشامه على تخير من لذيذ الوزن ، الطبع واللسان . وهم يرون أن تكون القصيدة كالبيت ، والبيت كالكلمة في استواء البنيان . وعيار الاستعارة الذهن والفطنة ، وملاك الأمر تقريب التشبيه في الأصل حتى يتناسب المشبه والمشبه به . وعيار مشاكلة اللفظ والمعنى وشدة اقتضائهما للقافية ، طول الدربة ودوام الممارسة ، وأما القافية فيجب أن تكون كالموعود به المنتظر ، يتشوقها المعنى بحقه ، واللفظ بقسطه ، وإلا كانت قلقة في مقرها^(٢) .

ومن هذا التحليل لعناصر عمود الشعر عند العرب يتبين لنا أنهم كانوا يعنون به القواعد الفنية الصحيحة لقول الشعر ، بحسب ما يرونه من أسرار الجمال الفني في الأدب . وهذه القواعد شاملة للمعنى واللفظ والصور الفنية وأسلوب الشعر . نحدد أولئك جميعاً تحديداً منطقياً دقيقاً ، لا ينبغي للشاعر أن يخجل بشيء منه وإلا اعتبر خارجاً عن عمود الشعر العربي ، أو بمعنى آخر إنه خرج على قواعد

(١) شرح الحاشية للمرزوقي : ١ : ٩

(٢) شرح الحاشية للمرزوقي : ١ : ١١ ، ١٠ .

الشعر العربي وفنيته وطبيعته . وحيث أنه يكون بعيداً عن الذوق العربي واستحسان الناس له ^(١).

وبما لا شك فيه إن الشعراء المجددين في القرن الثاني قد خرجوا على هذا العمود في بعض نواحيه ، ودليلنا على ذلك محاصمة العلماء والرواة المتسكين بالقديم لأولئك الشعراء . فابن الأعرابي مثلاً يقول عن شعر المحدثين : « إن كان هذا شعراً فما قالته العرب باطل » ^(٢) وإسحق الموصلي الذي كان يتعصب للقدماء أيضاً كان لا يعد أبا نواس شيئاً لأنه (ليس على طريق الشعراء) ^(٣) . ولعلنا نستطيع أن ندرك مخالفة الشعر الجديد في القرن الثاني لعمود الشعر التقليدي من ذلك النص الذي يرويه ابن رشيقي عن ابن وكيع ويقول فيه : « إن أشعار المولدين إنما تروى لعذوبة ألفاظها ورقها وحلاوة معانيها وقرب مأخذها . ولو سلك المتأخرون مسلك المتقدمين في غلبة الغريب على أشعارهم ووصف المهامه والفقار ، وذكر الوحوش والحشرات ، ما رويت ، لأن المتقدمين أولى بهذه المعاني » ^(٤) . إذن هنالك فروق واضحة بين شعر المحدثين وشعر الأقدمين ، فروق في نهج القصيدة — كما رأينا — وفروق في القواعد الفنية للشعر أيضاً — تلك التي حددها العمود التقليدي — فميار المعنى في هذا العمود من حيث قبول العقل له والفهم على السواء ، يبدو منطقياً من الوجهة الظاهرية ومقبولاً عند جميع النقاد والشعراء في كل عصر وفي كل مكان ، ولكن تفسير هذه النقطة من وجهة عملية لابد أن يكون محل خلاف . وقد كان كذلك بالفعل ، فهو مصدر من مصادر الخصومة بين القدماء والمحدثين . وإلا هل كان من الممكن أن يهضم ابن الأعرابي — الذي يعيش بعلمه وروحه في التراث الجاهلي والبيئة العربية القديمة — معنى لأبي نواس متأثراً بعلم الكلام كما في قوله :

يا عاقِدَ القَلْبِ مِنِّي هَلَّا تَذَكَّرْتَ حَلَّا
تَرَكْتَ مِنِّي قَلِيلاً مِنْ القَلِيلِ أَقَلَّا
يَكَادُ لَا يَتَجَزَّأُ أَقَلُّ فِي اللَّفْظِ مِنْ لَا

(١) انظر : مشكلة السرقات في النقد العربي : ١٨٩ (٢) الموضح : ٣٠٤ .

(٣) المصدر نفسه : ٢٦٤ .

(٤) المدة ١ : ٥٨ .

أو ما شابه ذلك من المعاني التي أدخلتها الحضارة الجديدة وثقافة العصر التي نقلت المجتمع الإسلامي نقلة فكرية ضخمة ؟ ! أما عيار اللفظ في عمود الشعر التقليدي الذي حددوه بالطبع والرواية والاستعمال فقد خرج عليه المحدثون في القرن الثاني خروجاً متعمداً مقصوداً، لينقلوا الشعر من أرستقراطية البيئات العلمية ومجالس البلاط إلى الشوارع والأزقة حيث تحيا طبقات الشعب الغالبة على المجتمع، وبذلك تراجعت إلى حد كبير الألفاظ الجزلة الضخمة التي كانت تملأ الفم وتفتح السمع، وغلبت على شعر المحدثين في القرن الثاني - وخاصة في قصائدهم التي ينطلقون فيها مع أنفسهم ويتجاوبون فيها مع الروح الشعبية السائدة - الألفاظ السهلة الرقيقة الخافتة التي تعتبر ضعيفة في بيئات العلماء والرواة، كما يعتبر بعضها ساقطاً من ناحية اللغة، وهي الألفاظ التي كان الشعراء يلتقطونها من أفواه العامة في السوق أو الطريق، لا من أفواه علماء اللغة ورواتها الذين كانوا مهتمين في هذا القرن بجمع شاردتها وواردها.

وأما بناء القصيدة والنحam أجزائها كما جاء في العمود التقليدي، فقد حدث فيه تغير كبير في القرن الثاني، إذ انتهت - كما رأينا - أو كادت القصائد المطولات التي كانت تحوى أغراضاً كثيرة، وكان نجاح الشاعر القديم يتوقف إلى حد كبير على براعته في الانتقال من غرض إلى غرض دون أن يحس القارئ أو السامع بهذه النقلة أو يفاجأ بها. ولكن أشعار المحدثين الجديدة كانت في معظمها عبارة عن مقاطعات قصيرة تحوى كل منها غرضاً بعينه يستغرق القطعة من أولها إلى آخرها. ولهذا لم يعد البيت الشعري وحدة منفصلة - كما كان في الشعر القديم - قائمة بذاتها، ولكنه أصبح جزءاً لا يتجزأ من القصيدة لا يمكن رفعه منها دون أن يصيب الخلل معناها ومبناها معاً.

وأما التشبيه والاستعارة، أو الصورة الشعرية بوجه عام، فقد دخلها تغير كبير عما استقر عليه وضعها في العمود التقليدي للشعر. وسنفرد لهذه الناحية فصلاً خاصاً من هذا البحث.

ومن هذه المقارنة السريعة يتضح لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن الشعر في القرن الثاني قد تجدد في الشكل والمحتوى على السواء، وأنه غاير عمود الشعر العربي

القديم في أكثر من موضع ، كما خرج على نهج القصيدة التقليدية ، ويستوضح لنا هذا التجديد تماماً في الأجزاء التالية من البحث .

وما يستلفت النظر أن كثيراً من الباحثين المحدثين يشككون في قيمة هذا التجديد وأهميته ، فنجد « فيليب حتى » مثلاً يقع في تناقض غريب حين يقول : « كانت أشعار الجاهلية - وهي تمثل عصر البطولة في الشعر العربي - نموذجاً لشعراء العصر الأموي ، ثم قام شعراء العصر العباسي فاعتبروا الشعر الأموي من الأدب الكلاسيكي ، ولكن ظهرت في العصر العباسي بواعث جديدة حملت أرباب الشعر على الانحراف عن هذا الأسلوب العرفي المدرسي ، فسلكوا في أشعارهم طرقاً جديدة . ومن هذه البواعث الحركة الدينية التي نشطها العرش العباسي ، والمؤثرات الثقافية والروحية والاجتماعية المنبعثة بالأكثر من حياة الفرس ، ثم الرعاية التي خص الخلفاء بها الشعراء ، والصلات والعطايا التي أغدقوها عليهم . ومع ذلك فقد ظل فن القريض أشد الفنون محافظة على القديم واستمر يفيض بروح البادية طوال العصور التي مر بها (١) » .

ومثل هذا الرأي القائم على نظرة التشكك إلى قيمة التجديد في القرن الثاني نجده عند طه حسين إذ يقول : « كل ما عرف العرب من اختلاف في الشعر بين القدماء والمحدثين : اختلاف في اللفظ نشأت عنه مدرسة مسلم بن الوليد وغيره من أصحاب البديع ، واختلاف في المعنى نشأت عنه مدرسة أبي نواس وغيره من الذين آثروا اللفظ القديم والمعنى الجديد ولم يتكلفوا بديعاً . . . وهو على خطره لم يتغير الشعر العربي في موضوعه ولا في صورته ولا في نوعه . ولم يتغير في لفظه ومعناه إلا تغيراً قليلاً جداً . بقيت القصيدة كما كانت معتمدة على وحدة القافية والوزن غير معنية بوحدة المعنى . وبقى موضوع الشعر كما كان مدحاً وهجاء ورثاء ووصفاً وغزلاً ، وإنما تجددت هذه الموضوعات دون أن تتغير ، ولم يكن تجددتها جوهرياً ولا مطرداً (٢) » .

وهذه الآراء التي يقولها طه حسين محل نظر ، ونحن نرى أنها لم تصور شعر

(١) تاريخ العرب (مطول) : ٤٩٢ .

(٢) حديث الأربعاء ٢ : ٨ .

القرن الثاني بما يستحقه ، وسنخالف في دراستنا هذه الآراء مخالفة ظاهرة .

والى مثل هذه الفكرة أيضاً ذهب أحمد أمين في قوله : « نعم حدث تغير من دخول بعض القنون الشعرية واصطباحتها بصبغة الحياة الاجتماعية ونحو ذلك ، ولكنه تغير خفيف لا يكاد يرى بالمجهر »^(١). أما أنيس المقدسى فلا ينكر أن المولدين فاقوا الأقدمين ، ولكنهم - في رأيه - « لم يتدعوا أساليب جديدة أو مواضع جديدة تجوز لنا أن نقول إن الشعر طرأ عليه في أزمانهم تطور كبير »^(٢) .
وأما جارسيا جوميز فيرى أنه بالرغم من أن التجديد مس روح الشعر بصفة خاصة دون ظاهره ، إلا أنه أسفر عن ظهور الحمريات الخالصة ومقطعات النسيب القصيرة ، أو قصائد التأملات وشعر الحكمة ، وأخذت القصيدة تتحول إلى قطعة وصفية^(٣) .
ولكن الباحث لم يوضح لنا ما هي روح الشعر ومظاهره ، كما لم يحدد لنا انتساب الأمثلة التي ذكرها على التجديد إلى أى الناحيتين .

ونحن مع إيماننا بقوة حركة التجديد التي ظهرت في القرن الثاني لا نستطيع أن نغفل قوة الشعر القديم ونفوذه في ذلك العصر ، فقد ظل مسيطراً على جانب من الحياة الأدبية فيه ، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى تقدم الحركة العلمية في الرواية والتدوين ، وخاصة في اللغة وعلومها ، وظهور علماء كبار مثل الأصمعي وأبي عبيدة ، وأبي زيد ، والفراء ، والكسائي ، ومن إليهم . ولعل السبب أيضاً يرجع - كما يقول عبد الستار الجوارى - إلى التأثير القوي الذي كان لبيئة الكوفة العلمية ، تلك التي كانت تعتمد على الرواية والنقل ، وقد جاءها هذا التأثير من ميل الخلفاء إلى منحهاها العلمي وإيثارهم علماءها على علماء البصرة حتى في تعليم أولادهم . يضاف إلى ذلك أن حركة الشعوية في القرن الثاني استلزمت وجود حركة عربية مناوئة لها ، كان من أهم أسلحتها تأييد التراث الأدبي القديم والحفاظ عليه^(٤) . ولعلنا نستطيع أن نفهم ذلك السبب الأخير من نص هام للجاحظ يثبت فيه أيضاً وجود خصومة بين القدماء والمحدثين في ذلك العصر ،

(١) ضحى الإسلام ١ : ٣٩٩ .

(٢) أمراء الشعر في العصر العباسي : ٦٢ .

(٣) الشعر الأندلسي : ٣ .

(٤) الشعر في بغداد : ١٩٤ .

فهو يقول : « والقضية التي لا أحتشم منها ولا أهاب الحصومة فيها أن عامة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب ، أشعر من عامة شعراء الأمصار والقرى من المولدة والثابتة^(١) . وليس ذلك بواجب لهم في كل ما قالوه . وقد رأيت ناساً منهم يبهرجون أشعار المولدين ويستسقطون من رواها ، ولم أر ذلك قط إلا في راوية للشعر غير بصير بجوهر ما يرى ، ولو كان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان وفي أي زمان كان »^(٢) . وواضح من هذا النص أن الجاحظ يتتصر للشعر الجيد مهما يكن قائله محدثاً أم قديماً ، ولكنه لا يشك في أن العرب المحدثين أفضل من المولدين في قول الشعر . ولعل هذه النظرة أملت على روح المعارضة لحركة الشعوية فيما يبدو .

وقوة تيار الشعر القديم كان لها مظهران في ذلك العصر : الأول خضوع الشعراء المحدثين – وهم الأكثرية – لهذا التيار في بعض أشعارهم وبخاصة شعر المديح ، لإرضاء الممدوح أولاً وإرضاء العلماء والرواة ثانياً ، ولإثبات تمثلهم القوى للثقافة العربية القديمة ، وقدرتهم على مجارة النهج الشعري القديم في بعض الأحيان . ولهذا نجد بشاراً الذي يعتبره الكتاب الأقدمون والمحدثون رأس المولدين وقدوة المحدثين يتذبذب في شعره بين المذهبين : الجديد والقديم . فهو في بعض أشعاره قديم قدم الجاهليين يلتزم نهج القصيدة العربية الجاهلية ، ولا يخرج عن أي موضع من مواضع العمود الشعري التقليدي في ألفاظه وأسلوبه وصوره الشعرية ومعانيه ، ولعل قصيدته في مدح سليمان بن داود الهاشمي التي مطلعها :

تَأْبَدَتْ بُرْقَةُ الرُّوحَاءِ فَالْغَيْبُ فَالْمُحَدَّثَاتُ بِحَوْضَى أَهْلِهَا ذَهَبُوا

نعبّر عن اتجاهه القديم تعبيراً كاملاً فهو يقول بعد هذا البيت :

فَأَصْبَحَتْ رَوْضَةُ الْمُكَاءِ خَالِيَةً فَمَا خِرُّ الْفَرَعِ فَالْغَرَفُ الْكُثْبُ
فَأَجْرَعُ الصُّوْعَ لَا تُرْعَى مَسَارِحُهُ كُلُّ الْمَنَازِلِ مَبْنُوثٌ بِهَا الْكَأَبُ
كَأَنَّهَا بَعْدَ مَا جَرَّ الْعَقَاءُ بِهَا ذَيْلًا مِنَ الصَّيْفِ لَمْ يُمَدَّ لَهُ طُبُّ

(١) بمعنى الناشئة .

(٢) الحيوان ٣ : ١٣٠ .

كَانَتْ مَعَايَا مِنَ الْأَحْبَابِ فَأَنْقَلَبَتْ عَنْ عَهْدِهَا بِهِمُ الْأَيَّامُ فَأَنْقَلَبُوا
أَقُولُ إِذْ وَدَّعُوا نَجْدًا وَمَسَاكِنَهُ وَحَالَقُوا غُرْبَةً بِالْأَدَارِ فَاغْتَرَبُوا
لَا غَرَوَ لِأَحْمَامٍ فِي مَسَاكِينِهِمْ تَذَعُّوْهُدًى لَا فَيَسْتَغْرِي بِهِ الطَّرَبُ^(١)

وعلى هذا النحو يمضي بشار في قصيدته وهو يبدو متأثراً بالتهج القديم متأثراً عميقاً، وكأنه كان يعيش قبل الإسلام لا في القرن الثاني الهجري الذي تغير فيه المجتمع وتطور تطوراً كبيراً. ولعل بشاراً وأضرابه من المجددين في هذا القرن كانوا يحملون صعوبة بالغة في التحول عن مذهبهم الجديدي إلى المذهب التقليدي القديم في مثل هذا الشعر، بفعل المؤثرات التي حللتها من قبل والتي كانت دعماً وقوة للتيار القديم، ولما يدل على تصنع المجددين في قصائدهم التقليدية تلك الأراجيز التي كان بشار ينظمها ويمثلها بالألفاظ الوحشية الغريبة، ويمدح بها الأمراء الذين كانوا يحبون الشعر على طريقة القدماء، مثل سلم بن قتيبة وداود بن زيد، فقد كتب للأول أرجوزته المشهورة بين العلماء :

يَا طَلَّلَ الْحَيُّ بِذَاتِ الصُّمْدِ بِاللَّهِ حَدَّثَ كَيْفَ كُنْتُ بَعْدِي^(٢)
وكتب في الثاني أرجوزة أولها :

عُوجًا خَلِيلِي لَقِينَا حَسْبَا مِنْ زَمَنِ الْقَى عَلَيْنَا شَغْبَا^(٣)

وقد لاحظ « يوهان فك » أيضاً هذا التصنع في الشعر التقليدي من جانب بشار فهو يقول : « وإذا قال بشار الشعر على طراز الأقدمين عن قصد، وجدنا أشعاره تحمل طابع الصنعة والتعلم على جبينها : على أنه لم يكن يبالي إلا نادراً بالقصد إلى المحاكاة والتقليد . فإذا ما تنازل عن ذلك وجدنا أسلوبه يعرض تلك الأناقة الواضحة والبيان الناصع الشفاف »^(٤).

ولم يكن بشار وحده في ذلك ، بل كان أبو نواس أيضاً يتصنع أشد التصنع

(١) ديوان بشار ١ : ٢٢٩ ، ٢٣٠ . المعايير جمع معية وبشار يصف الأساكن بالإعياء بسبب كثرة السكان وفي البيت الأخير يدل وجود الحمام على أن المساكن كانت أهلة منذ وقت قريب .

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٢١٩ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ١٣٤ . حسبا أى كافيا يكفيننا هموم الزمان ، والشغب تهيج الشر .

(٤) العربية : ٥٨ .

في القصائد التي يجبر نفسه فيها على محاكاة الأقدمين في مذهبهم الشعري التقليدي ونظرة إلى قصيدته التي مدح بها الفضل بن الربيع والتي مطلعها :

وَبَلَدَةٌ فِيهَا زَوْرٌ صَعْرَاءُ تُخْطِي فِي صَعْرٍ

تؤكد صدق ما تقول من التكلف في المحاكاة والتقليد ، وإجبار طبعه على غير مذهبه فهو يقول فيها^(١) :

مَرَّتْ إِذَا الذُّبُّ اقْتَفَرَ	بِهَا مِنَ الْقَوْمِ الْأَثَرُ
كَانَ لَهُ مِنَ الْجَزْرِ	كُلُّ جَنِينٍ مَا اشْتَكَّرُ
وَلَا تَعْلَاهُ	مَيَّتُ النِّسَاءُ حَتَّى الشُّفْرُ
عَسَفَتْهَا عَلَى خَطَرٍ	وَعَرَّرَ مِنْ الْغَرَرِ
يَبَازِلُ حِينَ فَطَرَ	تَهْزُهُ جِنُّ الْأَثَرِ
لَا مُتَشَكُّ مِنْ سَدَرٍ	وَلَا قَرِيبٍ مِنْ خَوَرٍ
كَأَنَّهُ بَعْدَ الضُّمْرِ	وَبَعْدَ مَا جَال الضُّفْرُ
وَانْمَحَ نَيٌّ فَحَسَرَ	جَابُ رِبَاعِي الْمُشْفَرِ

يَحُلُو بِحُفْبٍ كَالْأُكْر... إلخ

ومما بدلنا على تصنع أبي نواس أيضاً هذه الأخطاء المعنوية التي وقع فيها في تلك القصائد التقليدية ، لأنه كان بعيداً عن بيئتها وروحها ودقائقها ، ولم يكن إلا متكلفاً منصنعاً في وصفها وما فيها من مهامه ووحش وإبل . ففي قصيدة واحدة من قصائد أبي نواس التقليدية استخرج له العلماء سقطتين : الأولى في وصف الناقة والأخرى في وصف الأسد ، فهو يقول في الناقة :

كَأَنَّمَا رِجْلُهَا قَفَا يَدِهَا رِجْلُ وَلِيدٍ يَلْهُو بِدَبُوقٍ^(٢)

(١) ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ١٦١ والمرث الأرض القاحلة ، والجزر ما يؤكل ، وميت النسا بمعنى لاقوة له ، والغرر : الخطر ، والأثر : المرح والنشاط ، والدر : الدوار ، وحال الضفر بمعنى أنه ضمير من السير فاقسعت حباله ، وانمح في أي ذهب شحمه ، والجاب النهار الغليظ ، ومعنى الشطرة أنه ألث رباعيته بعد ما هزل .

(٢) الدبوق : غراء يصاد به الطير .

مع أن الناقة إذا كانت كذلك كان بها « عُمَّال » كما يقول العلماء - وهو من أسوأ العيب^(١) .

ويقول أبو نواس في وصف الأسد :

كَأَنَّمَا عَيْنُهُ إِذَا التَّهَبَتْ بَارِزَةً الْجَفْنِ عَيْنٌ مَخْنُوقٌ

مع أن عين الأسد توصف عند العرب بالغُور لا بالبحوظ كما يدعى أبو نواس^(٢) وغير بشار وأبي نواس وأضرابهما من المجددين ، نجد أيضا شعراء أقل شأنًا يضطرون إلى التخلي عن مذهبهم الشعري الجديد لمجاراة العلماء والرواة ، والتكسب بهذا النوع من الشعر التقليدي ، فهذا أبو الشيص الشاعر المجدد البعيد عن روح البادية كل البعد في جميع شعره ، يضطر أحيانا إلى مخاطبة الأطلال والتزام نهج القصيدة التقليدية كما في قوله :

يَادَارُ مَا لَكَ لَيْسَ فَيْكَ أُنَيْسُ إِلَّا مَعَالِمَ آيَهِنَ دُرُوسُ
الدَّهْرُ غَالَكِ أَمْ عَرَاكِ مِنَ الْبَلَى بَعْدَ النَّعِيمِ خُسُونَةٌ وَيُبُوسُ
مَا كَانَ أَخْصَبَ عَيْشَنَابِكِ مَرَّةً أَيَّامَ رَبْعِكَ أَهْلُ مَانُوسُ^(٣)

ولعل مما يؤكد لنا أن هذا الشعر التقليدي من جانب المجددين كان في محيط العلماء ومن إليهم دون المحيط الشعبي الواسع ، ذلك النص الذي يقول فيه ابن المعتز إن قصيدة أبي نواس :

يَا دَارُ مَا فَعَلْتَ بِكِ الْأَيَّامُ ضَامَتِكَ وَالْأَيَّامُ لَيْسَ تُضَامُ
« لَا يَعْرِفُهَا إِلَّا الْخَوَاصُ »^(٤) .

ذلك إذن هو المظهر الأول لقوة تيار الشعر التقليدي القديم في القرن الثاني ، أوضحناه من خلال هذه الأشعار التي خضع فيها أصحابها المجددون لذلك التيار لسبب أو لآخر . أما المظهر الآخر لقوة تيار الشعر التقليدي فيتضح

(١) انظر : ديوان أبي نواس (ط . قاجار) : ١٩٠ .

(٢) المصدر نفسه : ١٩٢ .

(٣) طيفات ابن المعتز : ٨٤ .

(٤) المصدر نفسه : ٢١١ .

في وجود شعراء محافظين يلتزمون عمود الشعر القديم ونهج القصيدة العربية القمايصة في جميع شعرهم ولا ينساقون وراء أي تجديد ، وكأنما كانوا في بيئة مغلقة قد اعتصمت من التأثير العنيف الذي أحدثته العوامل المختلفة من ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية ، بل هم كانوا كذلك بالفعل إلى حد ما ، فأغلب الشعراء المحافظين كانوا من البدو الذين لا تدعوهم إلى الحواضر أسباب قوية ، ولهذا كانوا بعيدين عن التيارات الثقافية ومراكز الحركة العقلية النشطة في القرن الثاني . وليس من المستغرب من ناحية التطور الأدبي والفكري وجود مثل هذا التيار المحافظ أو ظهوره في شعر بعض المجددين — كما رأينا — لأن الأنواع الأدبية وفنونها — كما يقول نلينو بحق — بطيئة التحول ، ولهذا تختلط في الأغلب الأساليب القديمة بالجديدة في عصر واحد ، ويظل هذا الاختلاط مدة حتى يأخذ الأسلوب الجديد في الغلبة على القديم شيئاً فشيئاً^(١).

ومع إيماننا بوجود شعراء محافظين إلا أننا نرى أنهم لم يكونوا غالبية عظمى أو قوة مؤثرة في اتجاهات الشعر في القرن الثاني . وأننى يكون لهم هذا التأثير القوى وهم يعيشون في بواديهم ، ولا يأتون إلى الحواضر إلا لمدح أمير أو وال طلباً لعطاء ؟ وقد حاول البهيتي في دراسته أن ينشئ كياناً لمدرسة المحافظين وأن يجعل لها خصائص معينة ، مع أنها هي نفس الخصائص المستقاة من عمود الشعر التقليدي ونهج القصيدة العربية القديمة ، إلا أنه جعل من بين خصائصها اهتمام شعرائها بالسياسة ومدح الملوك وما يتصل بهما ، ولهذا جعل من أهم شعراء هذه المدرسة مروان بن أبي حفصة والعتابي والنمرى^(٢) . ونحن لا نعتقد على الإطلاق أن يكون مثل هؤلاء الشعراء محافظين بالمعنى الذي بيناه ، وهو متابعة الشعر التقليدي في عموده ونهجه ، ولكن المحافظين حقاً هم من تحدثنا عنهم من شعراء البدو

(١) تاريخ الآداب العربية : ٤٨ .

(٢) تاريخ الشعر العربي حتى القرن الثالث : ٤٧٢ ومن العجيب أن العتابي والنمرى بالذات يعتبران من أول الشعراء الذين اهتموا بالبدیع اهتماماً ظاهراً في القرن الثاني ، وإلى هذا ذهب الجاحظ إذ يقول : « ومن الخطباء الشعراء كلثوم بن عمرو العتابي . . وعلى ألفاظه وحقوقه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء الموالدين كنحو منصور النمرى وسلم بن الوليد وأشاههما ، وكان العتابي يحتذى حذو بشار في البديع ، ولم يكن في الموالدين أحوب بديعاً من بشار وابن هرمة والعتابي (البيان والبيان ١ : ٣٠) .

أو من تشبه بهم تعصبا لم حتى كان يلبس زيهم . ومن هؤلاء مثلا : ناهض
ابن ثومة الذي يقول عنه صاحب الأغاني : « شاعر بدوى فارس فصيح من
شعراء الدولة العباسية وكان يقدم البصرة فيكتب عنه شعره وتتخذ عنه اللغة ^(١) »
ولو أننا نظرنا في شعره نجد أنه لم يزايل قط الشعر التقليدي الجاهلي ، ويتضح ذلك
في قصيدته :

أَلَا يَا أَسْلَمَا يَا أَيُّهَا الطَّلَلَانِ وَهَلْ سَالِمٌ بَاقٍ عَلَى الْحَدَثَانِ ^(٢)

أو قصيدته الأخرى التي ذكرها الأصفهاني أيضا :

أَمِنْ طَلَلٍ بِأَخْطَبِ أَبْدَنَهُ نَجَاءُ الْوَبْلِ وَالْدِّيمِ النَّضَاحِ ^(٣)

ومن هؤلاء الشعراء المحافظين أيضا عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي ،
ويقول عنه ابن المعتز : « كان لا يشبه بشعره شعر المحدثين الحضريين ، وكان
نمطه نمط الأعراب كمثل قوله :

لَا هَلِيعُ فِي الْحَرْبِ هَاعُ إِذَا رَيْتُ فِيهَا كُلَّ هِلَوَاعِ

قَدْ بَاخَصَتِ الْحَرْبُ عَلَى هَامَتِي وَصَمَّتْنِي أَذُنِي وَاعِ ^(٤)

ويقول ابن المعتز أيضا عن البطين البجلي إن نمط شعره يشبه نمط الأعراب ^(٥)
ويقول الأصفهاني عن طريح الثقفى إنه استفرغ شعره في الوليد بن يزيد ، وقد
أشرنا فيها سبق إلى طريح هذا حين دخل على المهدي فقال له : أأنت الذي
يقول الوليد بن يزيد :

أَنْتَ ابْنُ مُسْلَنْطَحِ الْبَطَاحِ وَلَمْ يَطْرُقْ عَلَيْكَ الْحَنِيُّ وَالْوَلَجُ

والله لا تقول لي في مثل هذا أبدا ولا أسمع منك شعرا ، فطريح الثقفى إذن

(١) الأغاني ١٣ : ١٧٥ .

(٢) المصدر نفسه

(٣) المصدر نفسه ١٣ : ١٨٢ .

(٤) طبقات ابن المعتز : ٢٧٦ . الهاع : الحريص ، والهلواع : المرع ، وصممه الحديث : أوصاه
أيام وجعله يحفظه .

(٥) المصدر نفسه : ٢٤٩ .

كما نفهم من شعره وكما أدرك المهدي مجرى على السنن التقليدي في الشعر ولا يرعى جانب التطور والتجديد . وأغلب شعره في الوليد عبارة عن اعتذاريات أحيا بها اعتذاريات النابتة الديباني في العصر الجاهلي^(١) . ويهاجم المرزباني الشعراء المحدثين الذين يعيشون في عصر أدبي غير عصرهم ، مثل غالب بن الحارث العكلي ، وأحمد بن جحدر الحراساني ، ويسخف تكلف المحدثين أسلوب الشعر الجاهلي وينقل عن قدامة بن جعفر قوله : « من عيوب الشعر أن يركب الشاعر منه ما ليس بمستعمل إلا في القوط ولا يتكلم به إلا شاذاً . . . وهذا الباب مجوز للقدماء ليس من أجل أنه حسن ، لكن لأن من شعرائهم من كان أعرابيا قد غلبت عليه العجرفة . . . ولأن من كان يأتي منهم بالوحشي لم يكن يأتي به على جهة التطلب له والتكلف لما يستعمله ، لكن لعادته وعلى سجية لفظه »^(٢) .

ومن المتشبهين بالأعراب في شعرهم المحافظ يزيد بن ضبة مولى ثقيف ، وكان منقطعا أيضا للوليد بن يزيد ، ويقول عنه الأصفهاني « كان يزيد يطلب القوافي المعتاصة والوحشي من الشعر »^(٣) . ويقول الأصفهاني أيضا عن أبي شراة إنه « جزل الشعر ليس برقيق الطبع ولا سهل اللفظ ، وهو كالبلدوي في مذهبه »^(٤) . أما عمار بن عقيل الذي كان يسكن بادية البصرة ، فكان النحويون فيها يأخذون عنه اللغة كما يروى الأصفهاني^(٥) . وهو يقول أيضا عن الحسين بن مطير إن زيه وكلامه يشبهان مذاهب الأعراب وأهل البادية ، وذلك يبين في شعره^(٦) . وقد ذكره ابن المعتز قصيدة على قافية وحشية لا يمكن أن ترد في شعر محدث قط وأولها :

كَأَنَّا يَا سُلَيْمَى لَمْ نُلِمَّ بِكُمْ وَتَحَنَّا عَلَمِيَّاتُ مَلَجِيجٍ^(٧)

(١) انظر : الأغاني ٤ : ٣١١ - ٣١٥ .

(٢) المروث : ٣٥٤ وانظر نقد الشعر : ١٧٠ ، ١٧١ .

(٣) الأغاني ٧ : ١٠٣ .

(٤) المصدر نفسه ٢٠ : ٣٥ .

(٥) المصدر نفسه ٢٠ : ١٨٣ .

(٦) المصدر نفسه ١٤ : ١١٠ .

(٧) طبقات الشعراء : ١١٤ والعلييات نسبة لبني علس والملاجيع ذات أصوات .

وللأصفهاني ملاحظة - شبيهة بما ذكرناه له من قبل - بالنسبة لشعر أبي حية النميري^(١).

ويمكننا أن نقول ذلك أيضا بالنسبة لمحمد بن عبد الملك الفقعسي الأسدي وأبي البيداء الرياحي وهو أعرابي كان يتزل البصرة^(٢) وابن النديم يذكر لنا جماعة آخرين من هؤلاء الشعراء البدو مثل أبي زياد الكلابي ، وأبي شبل العقيلي وورد بن حكيم ، وشبيل بن عرعة الضبي ، وجهم بن خلف المازني ، وأبي الخطاب البهلي ، وأبي علي الحرمازي ، وابن أبي صبح . وهناك عدد آخر غيرهم ممن كان شعرهم يجري على السنن الجاهلي القديم ، وكان اهتمام العلماء بشعرهم من أجل الشاهدا اللغوي والاستعمال النحوي فحسب^(٣).

مثل هؤلاء الشعراء إذن وقليل غيرهم كانوا يمثلون التيار المحافظ الذي وجد في القرن الثاني بجانب تيار التجديد ، وكثيرا ما التقى هذان التياران في بعض شعراء ذلك العصر ، ولم يكن ذلك بعجيب بعد أن قدمنا الأسباب المفسرة لهذا الالتقاء ، من طبيعة التطور ، إلى تأثير العلماء والرواة ، وغير ذلك .

ولو تركنا قضية التجديد والتقليد والصراع بين القدماء والمحدثين ، فإن علينا بعد ذلك أن نحدد الاتجاهات العامة التي سار فيها الشعر في القرن الثاني ، تلك الاتجاهات التي شملت أغراض الشعر وفنونه ، ونطبع بها شعر الشعراء عامة في هذا القرن . ولكن هذه الاتجاهات هل كانت في إطار الشعر العربي القديم كما يحاول بعض الباحثين المحدثين تصوير التجديد في القرن الثاني ، أو أنها كانت اتجاهات عامة جديدة ذات تأثير قوى في موضوع الشعر وصورته على السواء ؟ إن شكري فيصل يحدد لنا إطار هذه الاتجاهات في دراسته لتطور المجتمعات الإسلامية في القرن الأول فيقول إنه «نشأ مدى من البعد النفسى بين الحياة في العصر العباسي وبين الحياة العربية الإسلامية في الحجاز ونجد ، بل حتى في دمشق . وغزت تقاليد الفرس الدولة الجديدة فلم تعد الحياة فيها لتتصل بالصحراء

(١) الأغاني ١٥ : ٦١

(٢) انظر : الورقة : ١٢ ، ٦٥ .

(٣) انظر : التفهرست : ٦٦ وما بعدها .

العربية ، ولم يعد ثمة سبيل إلى أن تتذوق ما فيها ما كانت تتذوقه في الحياة الأموية من روح الصحراء ورعيها ومن إبلها وشائها . . . وإنما اتصلت بالمدن الفارسية والأسر الفارسية والتقاليد الفارسية ، وتركزت الحضارة والثقافة لا في المواطن العربية الأولى ، بل في هذه المواطن الجديدة من مدن العراق التي كان يغلب عليها الطابع الفارسي أو في المدن الفارسية . . . ومن هنا جاء الأدب تعبيرا عن هذه الحياة ، أعنى جاء أدبا إسلاميا تظله شعائر هذه الحياة الإسلامية التي كانت خليطا أسهمت فيه الأقوام المختلفة ، أسهم فيه العرب بتقاليدهم الأدبية ، وأسهم فيه الفرس وغيرهم من الأعاجم بتقاليدهم الاجتماعية ، وموروث عقائدهم وتكليفهم لماضيهم مع هذا الحاضر . . فالوعاء الذي نبت فيه هذا التطور كان إذن في هذه البيئات التي خالفت عن الأصل العربي ، فلم تستمسك به ولم تتعصب لتقاليده الفنية أو تقاليده الاجتماعية ولم تضع نصب أعينها النماذج الجاهلية في الشعر ، ولم يكن أدبا ليلدور في الحيز الذي كان يدور فيه الأدب القديم أو يتصرف تصرفه^(١) .

إذن فإطار الاتجاهات الموضوعية في شعر القرن الثاني كان جديدا بعيدا عن الإطار الجاهلي القديم ، بل والإطار الإسلامي الذي كان موجوداً في الشطر الأول من عصر بني أمية . وقد حاول الباحثون المحدثون أن يحددوا لنا هذه الاتجاهات العامة فخلطوها بخصائص الشعر العباسي واتجاهاته الموضوعية والشكلية ، ومع ذلك نجد عند كل منهم ناحية تعتبر اتجاها عاما في شعر القرن الثاني . فرى جورجى زيدان مثلا يضع أيدينا على ناحية « إطلاق الفكر من قيود التقليد »^(٢) ، ونجد نكلسون يصور لنا هذه الاتجاهات تصويرا عاما مبهما مثل : الخيال الحى ، وسمو التعبير ، وعمق المشاعر ورقتها ، والأفكار الغنية ، وكل ذلك يراه نتيجة التأثير الفارسي ، ثم إنه يرى كاتجاه عام أيضا أن الشعر في القرن الثاني كان صدى قويا لهذا العصر^(٣) . أما عبد الستار الجوارى فقد نبهنا إلى اتجاهات عامة في الشكل والموضوع على السواء ، إذ أشار إلى تحال الشعر من بعض القيم الاجتماعية ، وإقباله

(١) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول : ٤٠١ ، ٤٠٢ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ : ١٩ .

(٣) A Literary History of the Arabs : ٢٩١

على الجانب الذاتى ، وتحله من أسلوب الشعر القديم ، واتصاله بأسلوب الحياة ولغتها ، وتحوله بالقصيدة من نظامها القديم فى تعدد موضوعاتها إلى محاولة جعلها واحدة الموضوع فى الغالب^(١). وقد أكدت دائرة المعارف الإسلامية ناحية التحرر الفكرى والتحرر فى التعبير أيضا فى شعر القرن الثانى ، كما وصفته بأنه كان شعر مجتمع متحضر^(٢).

والحقيقة إن الاتجاهات العامة التى كانت تظلل الشعر فى القرن الثانى سواء فى موضوعه أم فى صورته كانت أعمق مما ذكره الباحثون المحدثون بكثير ، وأوفر دلالة على التطور الكبير الذى حدث فى شعر هذا القرن ، وعلى حركة التجديد القوية التى غيرت كل شىء فيه ، كما نحاول أن نثبت فى هذا البحث .

وأول اتجاه عام نذكره هو التعبير عن الذات وهو نزعة واضحة كل الوضوح فى شعر القرن الثانى ، وهذا الاتجاه كان قليل الظهور فى الشعر القديم بالمعنى الذى نقصده وهو العكوف على النفس وتحليلها ، وإلا فالشعر كله إنما هو تعبير عن الذات . كان الشاعر القديم قلما يلتفت إلى نفسه وبه ف مشاعره فى صراحة ووضوح ، ويصوغ إحساساته فى حرارة وصدق . كان الشاعر حين يتنزل يصف محبوبته وصفا مجردا ، أو يطلعنا على جانب تقريرى من حبه ، ولكنه لم يكن يتبع تأثير هذا الحب فى نفسه أو يتعمق فى خوافيه وارتباطه بكيانه ، وكذلك كان شأن الشاعر القديم بالنسبة لمظاهر الطبيعة ، كان يصفها وصفا مجردا لا تظهر فيه ذاتيته ، ولا نتحس منه وجدانه ومشاعره . أما فى القرن الثانى فقد التفت الشعراء إلى أنفسهم يفتشون فى حناياها عن مشاعرهم وأحاسيسهم ، وعكفوا على قلوبهم يستنطقونها فتجيهم وتفتح مغاليق أسرارها لهم ، فلم يعد تغزلهم مجرد وصف حسى جامد لامرأة مثالية فى جمالها وفتنتها ، ولم يعد وصفهم لمظاهر الطبيعة بعيدا عن مشاعر نفوسهم وإحساساتها ، بل اندمجوا فى تلك المظاهر اندماج الألفة والمشاركة الوجدانية ، وكانوا يقيسون حالات نفوسهم بحالاتها ، ويقرنون خفقات قلوبهم بنفقاتها ، وهكذا تجدد الاتجاه الذاتى فى الشعر العربى ودخل مرحلة جديدة ، تتغور فى أعماق النفس ولا تكفى بملامسة سطحها الظاهر ،

(١) الشعر فى بغداد : ٢١٢ .

(٢) مادة العربية : The Encyclopaedia of Islam (new edition)

مما أبرز شخصية الشاعر بعد أن كانت مطمورة تائهة في أوصافه التي يخلعها على الأشياء وبين مملوحيه ، بل نجد الشاعر في القرن الثاني يستغل قصيدته في المدح في عرض مشاعره والتحدث عن ذات نفسه في أول القصيدة ، وبهذا يمكننا رد اتهام المستشرقين من أمثال كارل بيكر الذين يرون أن الفنون الشرقية بوجه عام غير شخصية ، وأنها تعوزها النزعة إلى تصوير الذات تصويرا مجسما ، وقد رتبوا على هذه النقطة نتائج هامة ، وهي أن العرب مثلا - والإشارة إليهم ضمنية في حديث بيكر - اتجهوا في حضارتهم الجديدة إلى هندسة البناء وغيرها من الفنون غير الشخصية ، دون الفنون الأخرى التي تحتاج إلى تصوير الذات كالنحت والتصوير أو الرواية المسرحية^(١).

وقد رددنا في الباب الأول فكرة أن العرب لم يهتموا بالنحت والتصوير ، وهانحن أولاء نرد أيضا فكرة خلو الشعر العربي من تصوير الجانب الداني . أما المسرحية الشعرية فلعدم ظهورها في الشعر العربي - وخاصة في القرن الثاني الذي حدث فيه التطور والتجديد القوي - أسباب أخرى غير ما ذكره الباحثون - وهو بعد العرب عن تصوير الشخصية - وإلا فلماذا لم يقولوا ذلك السبب في خلو الشعر العربي من الملاحم وهي ليست بالفن الذي يعبر عن الذات والشخصية ؟ أليست المسألة عكسية في هذه الحالة ؟

وعلى أية حال فقضية خلو الشعر العربي من الملاحم والتمثيلات حتى في القرن الثاني - عصر التطور والتجديد - قضية قديمة شغلت كثيرا من الباحثين وانتهوا فيها إلى آراء معينة متشعبة ، لن نتعرض لها في كثير أو قليل لبعدها عما نخوض فيه من بحث تطور نزعة التعبير عن الذات وتصويرها ، تلك النزعة التي وجدت في فنون مختلفة من شعر هذا القرن ، وجدت في المدح كما وجدت في التغزل والزئاء والوصف ، وأغراض كثيرة أخرى ، والأهم من ذلك أنها وجدت في قصائد ذاتية خاصة بناحية معينة من نفس الشاعر يريد أن يطلعنا عليها ، ولعلنا نسمع لأول مرة في هذا القرن شعرا يصور فيه صاحبه مأساة فقدته بصره ، وانطواءه في عالم الظلام الرهيب ، فهذا أبو يعقوب الحرثي يصف لنا هذه المأساة في مقطوعة صغيرة يقول فيها :

(١) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ٢٨ ، ومن تاريخ الإلحاد في الإسلام : ١٥٠

أَصْغَى إِلَى قَائِدِي لِيُخْبِرَنِي إِذَا التَّقِينَا عَمَّنْ يُحْيِينِي
أُرِيدُ أَنْ أَعْدِلَ السَّلَامَ وَأَنْ أَفْصِلَ بَيْنَ الشَّرِيفِ وَاللُّونِ
أَسْمَعُ مَا لَا أَرَى فَأَكْرَهُ أَنْ أَخْطِئَ وَالسَّمْعُ غَيْرُ مَأْمُونِ
لِلَّهِ عَيْنِي الَّتِي فُجِعْتُ بِهَا لَوْ أَنَّ دَهْرًا بِهَا يُوَاتِينِي
لَوْ كُنْتُ خَبِيرْتُ مَا أَخَذْتُ بِهَا تَعْمِيرَ نُوحٍ فِي مُلْكِ قَارُونِ^(١)
ويصف لنا مأساة عينيه أيضا في مقطوعة ذاتية أخرى فيقول :

كَفَى حَزَنًا أَنْ لَا أَزُورَ أَحِبَّتِي مِنْ الْقُرْبِ إِلَّا بِالتَّكْلُفِ وَالْجُهْدِ
وَأَنِّي إِذَا حُيِّيتُ نَاجَيْتُ قَائِدِي لِيَعْدِلَنِي قَبْلَ الْإِجَابَةِ فِي الرَّدِّ
إِذَا مَا أَفَاضُوا فِي الْحَدِيثِ تَقَاصَرَتْ بِي النَّفْسُ حَتَّى مَا أَحِيرُوا مَا أَبْدَى
كَأَنِّي غَرِيبٌ بَيْنَهُمْ لَسْتُ مِنْهُمْ فَإِنْ لَمْ يَحُولُوا عَنْ وِفَاءٍ وَلَا عَهْدِ
أَقَامِي خُطُوبًا لَا يَقُومُ بِثَقْلِهَا مِنْ النَّاسِ إِلَّا كُلُّ ذِي مِرَّةٍ جَلْدِ^(٢)

وهذا صالح بن عبد القدوس يعيش في مأساة عماء أيضا فيقول :

عَزَاءُكَ أَيُّهَا الْعَيْنُ السُّكُوبُ وَدَمْعُكَ إِنَّهَا نُوبٌ تَنْوِبُ
وَكُنْتُ كَرِيمَتِي وَسِرَاجَ وَجْهِ وَكَانَتْ لِي بِكَ الدُّنْيَا تَطِيبُ
فَإِنْ أَلَدْتُ قَدْ ثَكَلْتُكَ فِي حَيَاتِي وَفَارَقَنِي بِكَ الْإِلْفُ الْحَبِيبُ
فَكُلُّ قَرِينَةٍ لَا بُدَّ يَوْمًا مَيَّشَعْبُ الْفَهَا عَنْهَا شَعُوبُ
عَلَى الدُّنْيَا السَّلَامُ فَمَا لِشَيْخٍ ضَرِيرِ الْعَيْنِ فِي الدُّنْيَا نَصِيبُ
يَمُوتُ الْمَرْءُ وَهُوَ يُعَدُّ حَيًّا وَيَخْطِفُ ظَنَّهُ الْأَمَلُ الْكَذُوبُ
يُعْنِي الطَّبِيبُ شِفَاءَ عَيْنِي وَمَا غَيْرُ الْإِلَهِ لَهَا طَبِيبُ
إِذَا مَامَاتِ بَعْضُكَ فَأَبْكُ بَعْضًا فَإِنَّ الْبَعْضَ مِنْ بَعْضٍ قَرِيبُ^(٣)

(١) الحيوان ٣ : ١١٣ ، الورقة : ١٠٤ ، نكت الحميان : ٧١ .

(٢) الحيوان ٧ : ١٥١ .

(٣) نكت الحميان : ٧١ .

ومثل هذا النوع من الشعر الذاتى نجده أيضا عند أبى الشيص الذى عمى فى آخر عمره كما يقول الأصفهاني ، وكانت له مراث فى عينيه^(١).

وكما كانت مأساة فقد البصر سببا فى وجود هذا النوع من الشعر الذاتى عند الشعراء الذين ذكرناهم ، كذلك كانت مشكلة الفقر أو مأساته مصدر إلهام لبعض الشعراء الذين يعيشون فيها ويعانون منها ، ولعل أبا الشمقى يعد من هذه الناحية شاعر الفقر غير منازع ، إذ أكثر من تصويره وإلابة عنه فى شعره ، يقول فى إحدى قصائده الذاتية :

بَرَزْتُ مِنَ الْمَنَازِلِ وَالْقِيَابِ	فَلَمْ يَغُضَّرْ عَلَى أَحَدٍ حِجَابِي
فَمَنْزِلِي الْفَضَاءُ وَسَقْفُ بَيْتِي	سَاءَ اللَّهُ أَوْ قِطْعُ السُّحَابِ
فَأَنْتَ إِذَا أَرَدْتَ دَخَلَ بَيْتِي	عَلَى مُسَلِّمَا مِنْ غَيْرِ بَابِ
لَأَنْتَى لَمْ أَجِدْ مِصْرَاعَ بَابِ	يَكُونُ مِنَ السُّحَابِ إِلَى التُّرَابِ
وَلَا انشَقَّ الثَّرَى عَنْ عُوْدَتِي	أَوْمَلُ أَنْ أَشَارَ بِهِ بِبَابِي
وَلَا خِيفْتُ الْإِبَاقَ عَلَى عَبِيدِي	وَلَا خِيفْتُ الْهَلَكَ عَلَى دَوَابِي
وَلَا حَاسِبْتُ يَوْمًا قَهْرَ مَانِي	مَحَاسِبَةً فَأَغْلِظَ فِي حِسَابِي
وَفِي ذَا رَاحَةٍ وَفَرَاغٍ بِالِ	فَدَابُّ الدَّهْرِ ذَا أَبَدٍ وَدَابِي ^(٢)

وكثيرا ما كان أبو الشمقى يتحدث عن فقره إلى السور الجائع الذى لا يجد عنده كسرة خبز كما فى قصيدته :

وَلَقَدْ قُلْتُ حِينَ أَقْفَرَ بَيْتِي مِنْ جِرَابِ الدَّقِيقِ وَالْفَخَّارَةِ^(٣)
أَوْ قَصِيدَتِهِ الْآخَرَى :

وَلَقَدْ قُلْتُ حِينَ أَحْجَرَنِي الْبَرُّ دُكَمَا تُحْجِرُ الْكِلَابَ دُعَالَهُ
فِي مَبِيتٍ مِنَ الْغَضَارَةِ قَفْرِ لَيْسَ فِيهِ إِلَّا النَّوَى وَالتَّخَالَهُ^(٤)

(١) الأعاني ١٥ : ١٠٥ .

(٢) شعراء عباسيون : ١٣١ .

(٣) المصدر نفسه : ١٣٨ ، الحيوان ٥ : ٢٦٤ .

(٤) شعراء عباسيون : ١٤٩ وشعالة : أنى للشلب .

ويبدو أن حياة أبي الشمقم كانت إخفاقا متصلا حتى إنه كان يرى أن أفضل ما يوفره لأبنائه في كل هذه الحياة هو الحبز ، والحبز فقط :

ما جمعَ النَّاسُ لِلدُّنْيَاهُمْ أَنْفَعُ فِي الْبَيْتِ مِنَ الْخُبْزِ^(١)

وهو لهذا يندب سوء حظه ويصور لنا فشله في الحياة في تلك الأبيات القليلة العدد ، القوية التعبير عن نفسه وأحاسيسه ونصيبه من دنياه :

لوركبتُ البحارَ صارتُ فجاجاً لا ترى في مُتُونِهَا أمواجاً
فلو أنى وضعتُ ياقوتةً حمراء في راحتي لصارت زُجاجاً
ولو أنى ورَدْتُ عَذْباً فُرَاتاً عادَ لاشكَّ فيه مِلْحاً أجاجاً^(٢)

والشاعر أبو فرعون الساسي يشترك أيضا مع أبي الشمقم في تصوير فقره ، والتعبير عن إحساسه إزاء هذه المشكلة التي كان يعانيها ومعه أطفاله الصغار ، حتى لقد بلغ به الأمر أن سمى نفسه أبا الفقر وأمه في تلك المقطوعة الحزينة التي تلوها كأنها أنشودة يتغنى بها لسؤال الناس برهم وعطفهم :

وصِيبِيَّةٌ مِثْلُ فِرَاحِ الذَّرِّ سُدُّ الْوُجُوهِ كَسَوَادِ الْقِدْرِ
جاءَ الشَّتَاءُ وَهُمْ بِشَرِّ بَغْيَرٍ قُمُصٍ وَبَغْيَرٍ أَزَّرِ
حَتَّى إِذَا لَاحَ عَمُودُ الْفَجْرِ وَجَاعَتِ الصُّبْحُ غَدَوْتُ أُسْرَى
وَبَعْضُهُمْ مُلْتَصِقٌ بِصَدْرِي وَبَعْضُهُمْ مُنْحَجِرٌ بِحِجْرِي
أَسْبَقُهُمْ إِلَى أَصُولِ الْجُدْرِ هَذَا جَمِيعُ قِصَّتِي وَأَمْرِي
فَارْحَمْ عِيَالِي وَتَوَلَّ أَمْرِي كُنَيْتُ نَفْسِي كُنْيَةً فِي شِعْرِي

أنا أبو الفقر وأُمُّ الفقر^(٣)

ويبدو أن شعر أبي فرعون كان كله يدور حول مشكلة فقره وجوعه وجوع

(١) شعراء عباسيون : ١٤٠ .

(٢) المصدر نفسه : ١٣٢ .

(٣) طبقات ابن المعتز : ٣٧٧ .

أولاده وحرمانهم من الفاكهة واللحم بل من الخبز أيضا ، فقد ذكر ابن المعتز مقطوعات أخرى له في هذا الموضوع تفه غير التي قدمناها ، كما ذكره صاحب الورقة أنشودة أخرى كان يتغنى بها لسؤال الناس أيضا ويقول فيها :

يا إخوتي يا معشر الموالى أنا ابنكم وأنتم أحوالى
هذا زبيلي وجرابي خالى والمال عالي والدقيق غالى

وقد مللنا كثرة العيال^(١)

والعماني الراجز كان يستثيره أن يجد مولى منعما بينما هو العربي فقير أهزله البؤس . وقد سجل لنا مشاعره هذه في أرجوزة ذاتية عميقة ، يقول فيها :

لا يَسْتَوِي مُنْعَمٌ بُنْدَارٌ له قِيَانٌ وله حِمَارٌ
مُقَصِّصٌ قَصَصُهُ الْبَيْطَارُ يُطِيفُ فِي السُّوقِ بِهِ التُّجَارُ
وَعَرَبِيٌّ بُرْدُهُ أَطْمَارُ يَظَلُّ فِي الطَّرْقِ لَهُ عِثَارُ
قد نَصَلْتُ مِنْ رِجْلِهِ الْأُظْفَارُ يَأْوِي إِلَى حِصْنٍ لَهُ أَوَارُ
أَحْدَبٌ قد مال بِهِ الْجِدَارُ لا يَرَاهُمْ فِيهِ وَلَا دِينَارُ
يَأْكُلُ هَزْلِي الْفَارِ فِيهِ الْفَارُ فِي بَلَدَةٍ عَالٍ بِهَا الْغُبَارُ
ليس على كَهْلٍ بِهَا وَقَارُ مثل الشبّاطين إذا اسْتَشَارُوا
لَهُمْ دِنَانٌ وَلَهُمْ جِرَارُ وفاشفاراتٌ لها قُتَارُ

في البُشْرِ لا يَطْمَعُ فِيهِ الْجَارُ^(٢)

ونجد هذه النزعة الذاتية في التعبير عن إحساسات النفس ومشاعرها في ألوان أخرى من الشعر في القرن الثاني ، فلصالح بن عبد القدوس مثلاً مقطوعة ذاتية عميقة المعنى ، يصف لنا فيها مشاعره وهو حبّيس في سجن الزنادقة فيقول :

(١) الورقة : ٥٥ .

(٢) طبقات ابن المعتز : ١١٣ . البندار الذي يخزن البضائع للغلاء ، والأوار الحر والعطش والدخان ، والفاشفارات : نوع من الطعام ، والقنار دخان الطبخ . وعبرة (إذا استشاروا) لعلها محرقة عن (إذا تثار) .

خَرَجْنَا مِنَ الدُّنْيَا وَنَحْنُ مِنْ أَهْلِهَا خَرَجْنَا مِنَ الدُّنْيَا وَنَحْنُ مِنْ أَهْلِهَا
 إِذَا دَخَلَ السُّجَّانُ يَوْمًا لِحَاجَةٍ إِذَا دَخَلَ السُّجَّانُ يَوْمًا لِحَاجَةٍ
 وَنَفَرَحَ بِالرُّؤْيَا فَجُلُّ حَلِيشِنَا وَنَفَرَحَ بِالرُّؤْيَا فَجُلُّ حَلِيشِنَا
 فَإِنْ حَسُنَتْ لَمْ تَأْتِ عَجَلَى وَأَبْطَأَتْ فَإِنْ حَسُنَتْ لَمْ تَأْتِ عَجَلَى وَأَبْطَأَتْ
 طَوَى دُونَنَا الْأَخْبَارَ سِجْنُ مُنْعَعٍ طَوَى دُونَنَا الْأَخْبَارَ سِجْنُ مُنْعَعٍ
 قُبِرْنَا وَلَمْ نُدْفَنْ وَنَحْنُ بِمَعَزِلٍ قُبِرْنَا وَلَمْ نُدْفَنْ وَنَحْنُ بِمَعَزِلٍ
 أَلَا أَحَدٌ بِأَوْرَى لِأَهْلِ مَجْدَةٍ أَلَا أَحَدٌ بِأَوْرَى لِأَهْلِ مَجْدَةٍ

ونجد من هذا الشعر الذاتي لونا آخر في شعر نصيب مولى المهدي - وهو غير نصيب مولى بنى مروان - فهو حين يمدح الرشيد يتباه الإحساس بلونه الأسود فيقول لنفسه :

فِيهَا أَيُّهَا الزَّنْجِيُّ مَا لَكَ وَالصَّبَا أَفَقَّ عَنْ طِلَابِ الْبَيْضِ إِنْ كُنْتَ تَعْقِلُ
 فَمِثْلُكَ مِنْ أَحْبُوشَةِ الزَّنْجِ قُطِّعَتْ وَسَائِلُ أَسْبَابِ بِهَا يَتَوَسَّلُ^(١)

ويقول في قصيدة أخرى يبرز فيها أيضاً إحساسه بلونه :

وَتَقُولُ مَيَّةٌ مَا لِمِثْلِكَ وَالصَّبَا وَاللَّوْنُ أَسْوَدُ حَالِكَ غَرِيبُ
 شَابَ الْغُرَابُ وَمَا أَرَاكَ تَشِيبُ وَطِلَابُكَ الْبَيْضُ الْحَسَنُ عَجِيبُ
 أَعْلَاقُهُ أَسْبَابُهُنَّ وَإِنَّمَا أَفْئَانُ رَأْيِكَ فُلُقُلُ وَزَبِيبُ^(٢)

وتظهر النزعة الذاتية واضحة في موقف شعراء القرن الثاني من مظاهر الطبيعة ، فهم يشخصونها ويجعلونها تشاركهم مشاعرهم مشاركة وجدانية عميقة ، كما في أبيات مطيع بن إياس التي يخاطب فيها نخلتى حلوان ، ويتدمج معها بمشاعره وأحاسيسه فيقول :

(١) أمانى المرتضى ١ : ١٠١ .

(٢) الأغاني ٢٠ : ٢٥ .

(٣) المصروفه ٢٠ : ٣٠ .

أَسْعِدَانِي يَا نَخْلَتِي حُلْوَانِ وَابْكِيَا لِي مِنْ رَيْبِ هَذَا الزَّمَانِ
وَاعْلَمَا أَنَّ رَيْبَهُ لَمْ يَزَلْ يَفُ رِقُ بَيْنَ الْأَلْفِ وَالْجِيرَانِ
وَلَعَمْرِي لَوْ ذُقْتُمَا أَلَمَ الْفُرِّ قَهْ أَبْكََا كَمَا الَّذِي أَبْكَانِي
أَسْعِدَانِي وَأَيِّقِنَا أَنَّ نَحْسَا سَوْفَ يَلْقَا كَمَا فَتَفْتَرِقَانِ
كَمْ رَمَتْنِي صُرُوفُ هَذِي الدِّيَارِ بِفِرَاقِ الْأَحْبَابِ وَالْخُلَانِ^(١)

وتذكرنا هذه الأبيات بشاعر آخر من شعراء هذا القرن كان بعيداً عن نخل
المشرق غرباً عن دياره ومراعى صباه ، لهذا فهو يحن إليها ويتحدث بعينه هذا
إلى نخلة مفردة، وجدها في منية الرصافة بقرطبة ، هذا الشاعر هو عبد الرحمن بن
معاوية الداخل ، يقول :

يَا نَخْلُ أَنْتِ غَرِيبَةٌ مِثْلِي فِي الْغَرْبِ نَائِيَةٌ عَنِ الْأَصْلِ
فَابْكِي وَهَلْ تَبْكِي مُكَيِّمَةً عَجَمَاءَ لَمْ تُطْبِعْ عَلَى خَبْلِي
لَوْ أَنَّهَا تَبْكِي إِذْ نَ لَبَكْتُ مَاءَ الْفُرَاتِ وَمَنْبِتَ النَّخْلِ
لَكُنْهَا ذَهَلَتْ وَأَذْهَلَنِي بُغْضِي بَنِي الْعَبَّاسِ عَنْ أَهْلِي

ويرى جارسا جوميز أن هذا الشعر غريب كصاحبه^(٢) ، وما هو في الحقيقة
بغريب لأنه اتجاه عام في شعر هذا القرن كما بينا .
وزياد الأعجم حين تسجع بجانبه حمامة ، يألفها ويناجيها بأحاسيس نفسه
ومشاعر قلبه فيقول :

تَغْنَى أَنْتِ فِي ذِمَّتِي وَعَهْدِي وَذِمَّةُ وَالِدِي إِنْ لَمْ تُطَارِي
وَبَيْتَكَ أَصْلِحِيهِ وَلَا تَخَافِي عَلَى صُفْرِ مُزْغَبَةٍ صِغَارِ
فَإِنَّكَ كُلَّمَا غَنَيْتِ صَوْتَا ذَكَرْتُ أَحِبَّتِي وَذَكَرْتُ دَارِي
فَيَا مَا يَقْتُلُوكَ طَلَبْتُ نَارًا لَهُ نَبَأٌ لَأَنَّكَ فِي جَوَارِي^(٣)

(١) شعراء عباسيون : ٦٩ .

(٢) الشعر الأندلسي : ٧ .

(٣) فجر الإسلام : ١١٥ .

وقد وجد في القرن الثاني شعراء لم يدفعوا إلى مسالك القول دفعا ، ولم تضطربهم الظروف إلى مدح وهجاء وما إلى ذلك من الفنون التي يضطر إليها الشعراء لعلّة أو لأخرى ، ولكنهم قالوا الشعر بوحى عواطفهم ومشاعر نفوسهم ، ولم يقصدوا به إلا التعبير عن ذاتهم وأحاسيسهم ، ومن هؤلاء العباس بن الأحنف وعمود الوراق اللذان يقول عنهما صاحب الأغاني « وما ابتذلا شعرهما في رغبة ولا رهبة ، ولكن فيما أحباه فلزما فنا واحدا »^(١) وهذا الفن الذي لزمه كل منهما كان تعبيرا صادقا عن نفسه ومشاعره لأنه لم يكن مضطرا فيه إلى التريد والمبالغة ، أو التزييف والكذب وتلفيق العاطفة .

وهناك اتجاه عام آخر نلاحظه في شعر القرن الثاني وله صلة بالتزعة الذاتية التي تحدثنا عنها . ونقصد به الاتجاه الواقعي أي أن شعراء القرن الثاني كانوا يتجهون في شعرهم إلى تسجيل أحداث عصرهم في أمانة وصدق ، كما كان شعرهم كله صدى قويا للحياة في ذلك العصر في شتى نواحيها التي بينها في الباب الأول . وقد لحظ الأقدمون هذا التطابق بين شعر المحدثين والحياة الواقعية التي يحيطونها بعكس الشعر القديم الذي لم يكن يستطيع أن يصور لنا عصره صورة كاملة صادقة من شتى نواحيها وذلك بالنسبة لما وصل إلينا من هذا الشعر . يقول المبرد « إن أشعار المولدين يحتاج إليها للتمثل لأنها أشكل بالدهر »^(٢) وتفسير هذه الحملة ما قلناه من تصوير المحدثين لعصرهم بما فيه من خير وشر . وهذا التصوير الواقعي إنما ينطبق في حالات كثيرة على أي مجتمع إنساني ، لذلك فالإنسان في كل عصر يجد في هذا الشعر تجاوبا مع نفسه في ناحية من نواحيها ، وكيف لا يجد هذا التجاوب وشعراء القرن الثاني إنما صوروا في شعرهم انعكاس الحياة في أنفسهم وتجاوبهم معها ؟ وحديثنا هذا يتضمن ردا على ما ذكره ما سينيون من أن الشاعر العربي إذا تكلم عن الحاضر ، كان هدفه تصويره في صورة غير طبيعية أو بعيدة عن الواقع ، واجتهد في إعطائه صورة جامدة متحجرة^(٣) . ولا أدري

(١) الأغاني ٨ : ٣٧٢ .

(٢) الكامل : ٢٢٤ .

(٣) من محاضرة ألقاها عن العلاقة بين الشعر العربي والفن الإسلامي وقد ذكر أجزاء منها جارسيا

خوميز في كتابه « الشعر الأندلسي » : ٦٥

كيف يوفق ما سينيون إذن بين ما يقول وما نذكره عن هذا الاتجاه الواقعي الأصيل الذي تميز به الشعر في القرن الثاني ؟

وهذا الاتجاه الواقعي سوف يبرز لنا في كثير من أغراض الشعر الجديدة والمجددة التي سنتناولها في الفصلين التاليين ، كما يبرز في بعض نواحي الشعر الذاتي الذي قدمنا أمثلة له ، ولكتنا نمثل له هنا بموقف شعراء القرن الثاني إزاء أحداث عصرهم وفتنه الناتجة عن تقلبات السياسة وأهواؤها . وفي مثل هذه الأحداث والفتن تظهر روح شعبية صادقة لا يعنينا من أمر هذه الفتن والأحداث إلا ما تجره على معظم الشعب من تدمير وسوء حال ، وما تشيعه في الناس من اضطراب وبلبلة . فعندما اضطرب جبل بنى مروان وهاجت الفتنة في عام ١٢٦ هـ انعكس لنا ذلك الاضطراب في شعر صادق الانطباع للحارث بن عبد الله الجعدي إذ يقول :

أبيتُ أرعى النجومَ مُرتَفِقًا	إذا استَقَلَّتْ تجري أوائلُها
مِنْ فِتْنَةٍ أَصْبَحَتْ مُجَلَّلَةً	قد عَمَّ أهلَ الصَّلَاةِ شامِلُها
مَنْ بِخُرَاسَانَ والعراقِ وَمَنْ	بالشَّامِ كُلِّ شِجَاةٍ شَاغِلُها
فالناس منها في لونٍ مُظْلِمَةٍ	دهماء مُلْتَجِةٍ غِيَاظِلُها
يُمسى السَّفِيهَ الذي يعنف بالجه	لِ سِوَاءٍ فِيهَا وعاقِلُها
والنَّاسُ فِي كُرْبَةٍ يَكَادُ لَهَا	تَنْبِذُ أولادَها حوامِلُها
يغدون منها في كُلِّ مُبْهَمَةٍ	عمياء تَمْنَى لَهُم غَوَائِلُها
لا يَنْظُرُ النَّاسُ فِي عَوَاقِبِها	إِلَّا الَّتِي لَا يَبِينُ قَائِلُها
كَرَغَوَةِ الْبِكْرِ أَوْ كَصَيْحَةِ حُبٍّ	لِي طَرَقَتْ حَوْلَهَا قَوَائِلُها ^(١)

ولعل هذا الانطباع الواقعي إزاء الفتن والأحداث يبدو لنا في أجلى صورة وأقواها من خلال الشعر الذي صور أحداث الفتنة بين الأمين والمأمون^(٢) . وقد برز لنا في هذه الأحداث شاعر من شعب بغداد كان يرسم لنا في شعره وقائع تلك الفتنة

(١) تاريخ الطبري ٩ : ٢٨ .

(٢) انظر : صورة شعبية من الأدب العربي : مقال لي بمجلة « الرسالة الجديدة » عدد ٥٥

الدائمة وتأثيرها في نفوس الناس وحياتهم ، ولم يكن يستطيع أن يهجر بغداد في فتنها المروعة ، لأنه يحس بأنه فرد من الشعب لا يهمه شخص الحاكم المنتصر أو المهزم . بقدر ما يهمه أن يحصل على أسباب الحياة والعيش ، وهو يعبر عن ذلك بقوله :

ولستُ بتاركِ بغدادَ يوماً ترحَّلَ من ترحَّلَ أو أقاما
إذا ما العيشُ ساعدنا فلسنا نبالي بعدُ مَنْ كان الإماماً^(١)

وهذا الشاعر الذي نعينه هو عمرو الوراق ، وله في كل يوم من أيام المعارك قصيدة تعبر عن حال أبناء الشعب وانطباعاتهم لإزاء الفتن ، أكثر مما تصف لنا المعارك نفسها . وهو يصور لنا أولاً رعى بغداد بالمجانيق من كلا الفريقين دون أن يكثرنا بإصابة أهداف معينة ، بل كانت غابتهما إيقاع الدمار والخراب بمدينة بغداد دون نظر إلى ما يصيب شعبها من قتل وتعذيب ، فيقول :

يا رماةَ المشجِيقِ كلُّكمُ غيرُ شفيقِ
ما تُبالونَ صديقاً كانَ أو غيرَ صديقِ
ويلكم تذرُّونَ ما ترمونَ مُرارَ الطريقِ ؟
رُبَّ خَوْذِ ذاتِ دَلٍّ وهى كالغُصْنِ الوريقِ
أخرجتْ مِنْ جَوْفِ دُنْيَا ها ومن عَيْشِ أنيقِ
لم تَجِدْ من ذاك بُدَا أبرِزتْ يَوْمَ الحريقِ^(٢)

ويصف هذا الشاعر تلك البلوى التي عمت أهل بغداد ، وما آلوا إليه من سوء حال أثناءها فيقول :

النَّاسُ فِي الْهَدْمِ فِي الْإِتِّقَالِ
يَا أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ شَأْنِهِمْ
قَدْ عَرَّضَ النَّاسُ بِقِيلٍ وَقَالَ
عَيْنُكَ تَكْفِيكَ مَكَانَ السُّوَالِ

(١) تاريخ الطبري ١٠ : ١٨٥ .

(٢) تاريخ الطبري ١٠ : ١٧٥ .

قد كان للرحمن تكبيرهم فالיום تكبيرهم للقتال

.....

لم يبق في بغداد إلا امرؤ حالفه الفقر كثير العيال
لا أم تحمي عن حماها ولا خال له يحيى ولا غير خال^(١)

ثم نجد له في تاريخ وقائع الفتنة هذه القصائد التي تكشف لنا صورة واقعية
مؤثرة صورة الحرب بكل أهوالها وضحاياها ، فهو يقول في وقعة يوم الأحد :

وَقَعَةُ يَوْمِ الْأَحَدِ	صَارَتْ حَدِيثَ الْأَبَدِ
كَمْ جَسَدٍ أَبْصَرْتُهُ	مُلْقَى وَكَمْ مِنْ جَسَدٍ
وَنَظَرٍ كَانَتْ لَهُ	مَنْيَةً بِالرَّصَدِ
أَنَّهُ مَسْهُمٌ عَائِرٌ	فَشَقَّ جَوْفَ الْكِيدِ
وَصَائِحٍ : يَا وَلَدِي !	وَصَائِحٍ : يَا وَلَدِي !
وَكَمْ غَرِيقٍ سَابِحٍ	كَانَ مَتْنِينَ الْجَلْدِ
لَمْ يَفْتَقِدْهُ أَحَدٌ	غَيْرُ بَنَاتِ الْبَلَدِ ...

ويمضي الشاعر في وصف هذه المعركة ذلك الوصف الواقعي المؤثر الذي
يسجل إحساس أبناء الشعب في صورة تعبيرية بعيدة عن التأنق والترف ، ثم يجلو
صورة أخرى مؤثرة لطعين راح ضحية فتنة لافاقة له فيها ولا جمل ، أضلته
الوعود الكاذبة ، وخلبه بريق المال الذي لم يصل إلى يده قط ، فيقول :

قُلْتُ لِمَطْعُونٍ وَفِيهِ	رَوْحُهُ لَمْ تُودِ
مَنْ أَنْتَ يَا وَيْلَكَ يَا	مِسْكِينُ مِنْ مُحَمَّدٍ ؟
فَقَالَ : لَا مِنْ نَسَبٍ	دَانٍ وَلَا مِنْ بَلَدٍ
لَمْ أَرَهُ قَطُّ وَلَمْ	أَجِدْ لَهُ مِنْ صَفَدٍ

وقال : لا للغىّ قاتلتُ ولا للرشد
إلا لشيء عاجل يصيرُ منه في يدى^(٢)

وبهذه الروح الشعبية الواقعية وصف لنا عمرو الوراق وقعة يوم الإثنين ، وأظهر تفجعه على القتل من أبناء الشعب الذين لم يستفيدوا شيئاً من نتائج هذه المعركة ، فالجرب لم تجعل منهم قواداً ولا وزراء ، بل ظلوا في أما كنهم من الجيش طعمة لأهواء ساداتهم وما يثيرونه من فتن ، يقول في ذلك :

يا فتيلاً بالقاع مُلقى على الـ شطـ هواه بطيئُ الجبَلين
ما الذى فى يدبك أنت إذا ما اصطَلح الناس أنت بالخلَّتَيْن
أوزيرُ أم قائدٌ بل بعيدُ أنت من ذين موضعِ الفرقَدَيْن
كم بصيرُ غدا بعينين كى يبصر ما حالُهُم قعادَ بعينٍ .. الخ^(٣)
ولم ينس الوراق أن يسجل فى شعره أثر تلك الفتنة التى جعلت من الحامل رأساً ، والتى جعلت اللصوص يعيشون فى المدينة نهياً وفساداً ، كما صور أولئك الغوغاء الذين توسلوا بها للرك ما تدعوهم إليه نفوسهم الوضيعة ، وذلك أمر يصحب كل فوضى تصيب مجتمعاً ما ، يقول فى ذلك :

كُلُّ مَنْ كَانَ خَامِلاً صَارَ رَأْسًا	مَنْ نَعِيمٍ فِي عَيْشِهِ وَغَضَارُهُ
حَامِلٌ فِي يَمِينِهِ كُلُّ يَوْمٍ	مِطْرَدًا فَوْقَ رَأْسِهِ طَيَّارُهُ
أَخْرَجَتْهُ مِنْ بَيْتِهَا أُمُّ سُوءٍ	طَلَبَ النَّهْبِ أُمُّ الْعِبَارَةِ
لَيْسَ هَذَا زَمَانُ حُرِّ كَرِيمٍ	ذَا زَمَانُ الْأَنْذَالِ أَهْلِ الدُّعَارَةِ
كَانَ فِيمَا مَضَى الْقِتَالُ قِتَالًا	فَهُوَ الْيَوْمَ يَا عَلِيَّ تِجَارَةٌ! ^(٣)

ومع ذلك فقد ظهر لهؤلاء الغوغاء شأن كبير ، ولعبوا دوراً خطيراً فى هذه الفتنة إذ وقفوا للدفاع عن مدينتهم ضد المعتدين وأحسوا بهذا الواجب من تلقاء أنفسهم

(١) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ١٠ : ١٨٩ .

(٣) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٩١ والمطرد : ربح صغير .

ولهذا سجلوا بطولات وتضحيات كثيرة عبر عنها عمرو الوراق وهو يصف أحدهم فيقول :

عُرْيَانُ لَيْسَ بِذِي قَمِيصٍ يَغْدُو عَلَى طَلَبِ الْقَمِيصِ
يَعْدُو عَلَى ذِي جَوْشَنِ يُغَيِّى الْعَيُونَ مِنَ الْبَصِيصِ
حرصاً على طَلَبِ الْقِتَالِ أَشَدَّ مِنْ حِرْصِ الْحَرِيصِ
لَيْثًا مُغِيرًا لَمْ يَزَلْ رَأْسًا يُعَدُّ مِنَ اللَّصُوصِ
أَجْرَى وَأَثَبْتُ مَقْدَمًا فِي الْحَرْبِ مِنْ أَسَدٍ رَهِيصِ ..^(١)
وهكذا دفع الشعب وحده ثمناً غالياً لهذه الفتنة التي حركتها أطماع السياسة والتسلط على الحكم ، وتهدمت مدينة بغداد فوق أبنائها فراحوا ضحايا جريمة لم يرتكبوها ، وكذلك ضحى جنود الفريقين بأنفسهم من أجل لا شيء ، وهذه الأحاسيس المنتزعة من واقع الشعب في ذلك الزمن قد عبر عنها الوراق تعبيراً صادقاً إذ يقول :

ذَهَبَتْ بَهْجَةُ بَغْدَادَ وَكَانَتْ ذَاتَ بَهْجَةٍ
فَلَهَا فِي كُلِّ يَوْمٍ رَجَّةٌ مِنْ بَعْدِ رَجَّةٍ
ضَجَّتِ الْأَرْضُ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُنْكَرِ ضَجَّةٍ
أَيُّهَا الْمَقْتُولُ مَا أَنْتَ عَلَى دِينِ الْمَحَبَّةِ
لَيْتَ شِعْرِي مَا الَّذِي نِلْتَ وَقَدْ أَدْلَجْتَ دَلْجَةً
إِلَى الْفِرْدَوْسِ وَجُهِتَ أَمِ النَّارِ تَوَجُّجَةً ؟
حَجَرٌ أَرْدَاكَ أَمْ أَرْدَيْتَ قَسْرًا بِالْأَرْجَةِ ؟
إِنْ تَكُنْ قَاتِلْتَ بَرًّا فَعَلَيْنَا أَلْفُ حَجَّةٍ^(٢)

ذلك إذن مظهر من مظاهر الاتجاه الواقعي الذي نحا إليه الشعر في القرن الثاني ، وهو يذكرنا بما فيه من صدق وروح شعبية ظاهرة باتجاه ثالث كان واضحاً

(١) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٨٤ .

(٢) المصدر نفسه ١٠ : ١٨٦ .

كل الوضوح في شعر هذا العصر ، وكان يظل أكثر فنون الشعر حيوية في تلك الفترة ، ونقصد به الاتجاه الشعبي أو نزوع الشعر إلى الحياة الشعبية بعيداً عن بلاط الخلفاء والدوائر الرسمية التي طالما كان الشعر العربي مرتبطاً بها . وقد ظهر أثر هذه النزعة الشعبية في مضمون الشعر وشكله على السواء ، فإذا بنا نرى الشعراء يخوضون في المهجاء وفي الوصف وفي التعبير عن نفوسهم مستجيبين لدوافع شعبية صميمية ، ومعبرين عن هذه الأغراض جميعاً بأسلوب شعبي واضح فيه بعده عن الأسلوب العربي الفصيح الذي عرفناه في الشعر الجاهلي القديم .

وقد أقبل الشعراء على الأغاني الشعبية إقبالاً كبيراً فيما يبدو ، ولكن لم يصلنا للأسف إلا أقل القليل من هذه الأغاني ، كذلك الأنشودة الشعبية التي حاكى فيها أبو العتاهية أغاني الملاحين في نهر دجلة . والحقيقة إن أبا العتاهية بالذات يعتبر شاعراً شعبياً في موضوع شعره وأسلوبه . فالزهد والتذكير بالقيامة وما أشبه إنما هو موضوع يمس عواطف الشعب قبل كل شيء . وكان أبو العتاهية نفسه مدركاً لذلك فهو يقول : « إن الزهد ليس من مذاهب الملوك ولا من مذاهب رواة الشعر ولا طلاب الغريب »^(١) وهذا الفهم لطبيعة شعر الزهد هو الذي دفع أبا العتاهية إلى اختيار أسلوب شعري بسيط قريب من النثر ، يتضمن لغة الحياة اليومية التي كان يحياها هذا العصر . وسنتناول هذه الناحية بالتفصيل عند الحديث عن لغة الشعر عامة في القرن الثاني . ولم يكن أبو العتاهية وحده الذي برز عنده الاتجاه إلى الشعبية ، ولكننا نستطيع أن نقول مطمئنين إن أغلب شعراء القرن الثاني قد استجابوا لعواطفهم الشعبية واقربوا في شعرهم من أبناء الشعب لغة وعاطفة ، نرى هذا واضحاً في تغزل بشار ومجاثه في مثل قوله :

لا تَلْعَبِي بِحَيَاتِي وَأَقْطَعِي أَمَلِي صَبِرًا عَلَى الْمَوْتِ إِنَّ الْمَوْتَ مَرُودُ
أَنْتِ الْأَمِيرَةُ فِي رُوحِي وَفِي جَسَدِي فابْزِي وَرِيشِي بِكَفِّكَ الْأَقَالِيدُ^(٢)
أو مثل قوله :

لَقَدْ كُنْتُ عَلَى الْعَيْنَيْنِ وَالرَّأْسِ فَتُحِيتُ !^(٣)

(١) الأغاني ٤ : ٧٠ .

(٢) ديوان بشار ٣ : ٢٦٧ .

(٣) المصرقفة ٢ : ١٨ .

أو قوله :

نورَ عَيْنِي أَصَبْتُ عَيْنِي بِسَكَبِ يَوْمَ فَارَقْتَنِي عَلَى غَيْرِ ذَنْبٍ
كَيْفَ لَمْ تَذْكُرِي الْمَوَاتِيْقَ وَالْعَهْدَ وَمَا قُلْتَ لِي وَقُلْتَ لِصَاحِبِي
وَمَا تَصَبَّرْتُ عَنْ لِقَائِكَ إِلَّا قَلَّ صَبْرِي وَبَاشَرَ الْمَوْتُ قَلْبِي
لِبَتْنِي مَتَّ قَبْلَ حُبِّكَ يَا قُرَّةَ عَيْنِي أَوْ عِشْتُ فِي غَيْرِ حُبٍّ^(١)

ولعلنا نستطيع أن نفهم سبب انتشار غزل بشار إذا أدركنا هذه الناحية الشعبية التي يتميز بها . وقد حكى أن الأصمعي كان يقول : «بشار سلك طريقاً لم يسلك وأحسن فيه وتفرد به . ولهذا لم يبق في البصرة غزل ولا غزلية إلا يروى من شعر بشار»^(٢).

ونجد مثل هذه التزعة الشعبية عند حماد عجرد وبصفة خاصة في غزله ومجاءته وخمرياته ، فهو يقول مثلاً :

إِنِّي أَحِبُّكَ فَأَعْلَمِي إِن لَمْ تَكُونِي تَعْلَمِينَا
حُبًّا أَقْلُ قَلْبِهِ كَجَمِيعِ حُبِّ الْعَالَمِينَا^(٣)

وهو حين يهجو يصير شاعراً شعبياً بكل ما في هذه الكلمة من معان فهو يقول مثلاً :

يَا نَافِعُ ابْنَ الْفَاجِرَةِ يَا سَيِّدَ الْمُوَاجِرَةِ
يَا حِلْفَ كُلِّ دَاعِرٍ وَزَوْجَ كُلِّ عَاهِرَةٍ
مَا أَمَّةٌ تَمْلِكُهَا أَوْ حُرَّةٌ بِظَاهِرَةٍ
تِجَارَةٌ أَخَذَتْهَا فِي الْكَشْحِ غَيْرَ بَائِرَةٍ
لَوْ دَخَلْتُ عَفِيفَةً بَيْتَكَ صَارَتْ فَاجِرَةٍ
حَتَّى مَتَى تَرْتَعُ فِي الْخُسْرَانِ يَا ابْنَ الْخَاسِرَةِ ؟^(٤)

(١) ديوان بشار ١ : ٢٧٤ .

(٢) الأغاني ٣ : ١٤٧ ، ١٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ١٣ : ٨٥ .

(٤) المصدر نفسه ١٢ : ٨٠ .

ونجد هذه النزعة الشعبية واضحة حتى في شعر الخليفة الوليد بن يزيد ، وهذا يؤكد ما سبق أن قلناه من أن الوليد كان متأثراً بشعراء الكوفة بالذات تأثراً بالغاً ، وخاصة أن النزعة الشعبية كانت من أبرز سمات هؤلاء الشعراء . وقد بالغ البيهقي بلا شك حين جعل الوليد بن يزيد قائد الشعر الشعبي في العراق ^(١) ذلك أننا نؤمن بأن الوليد لم يكن في النزعة التجديدية بصورة عامة غير فرد في اتجاه عام ، وتطور لا بد منه . ومن شعر الوليد الذي تظهر فيه نزعته الشعبية واضحة قوله :

يا سُلَيْمَى يا سُلَيْمَى كنتِ لِلْقَلْبِ عذاباً
يا سُلَيْمَى ابنة عمي بردَ اللَّيْلِ وطاباً
أَيُّما وائش وثنى يبي فاملئى فاهُ تراباً
ريقها في الصُّبْحِ مِنْكَ يا شَرَّ الْعَذَبِ الرُّضابا ^(٢)

ولعل فيما ذكرنا من شعر أصحاب النزعة الذاتية وخاصة شعر أبي فرعون الساسي وأبي الشمقم وغيرهما، ما يعبر تعبيراً قوياً عن تلك النزعة الشعبية التي نرى أنها كانت اتجاهاً عاماً قوياً في شعر القرن الثاني . وقد لاحظ طه الحاجري من قبل أن أبا الشمقم : « من أعظم شعراء عصره تعبيراً عن الفقر، وتسجيلاً لصور الجماعات الدنيا، وخروجاً عن التقاليد الشعرية التي ظلت باسطة سلطانها في العصر الأموي في المعنى والأسلوب . » كما لاحظ أيضاً « أن الميزة الواضحة التي يمتاز بها شعر أبي الشمقم هي شعبيته ، وقد كان ينافس بشاراً في هذا » ^(٣) .

أما أبو نواس فتتضح النزعة الشعبية في شعره وتبرز بصورة قوية في تلك القصائد التي ينطلق فيها على مسجيته بعيداً عن الرسميات ، ويعنى فيها لنفسه وللناس . نجدتها في خرباته ومجونه ولهوه ، كما نجدتها في غزله بالموثث والمذكر ، وفي هجائه ، وفي شعره الذاتي الذي يعكس لنا فيه حياته وخبايا نفسه . ولا يقصر أبو نواس في منح شعره الصبغة الشعبية الكاملة من استخدام أمثال عامية ، كما في قوله :

ومن غابَ عنِ العَيْنِ فَقَدْ غابَ عنِ الْقَلْبِ ^(٤)

(١) تاريخ الشعر العربي حتى القرن الثالث : ٢٩٥ .

(٢) الأغاني ٧ : ٣٩ .

(٣) البخلا : ٣٤٥ ، ٣٤٦ .

(٤) ديوان أبي نواس : ٣١٢ .

أو ألفاظ عامة أيضاً كما في قوله :

ولو عَلِمْنَا أَنَّهُ هَكَذَا كُنَّا إِذَا بُسْنَا مَسَحْنَاهَا ^(١)

أما هجاء أبي نواس فتضح فيه النزعة الشعبية إلى حد كبير كما يتمثل لنا ذلك في قصيدته التي يقول فيها :

يا غُرَابَ الْبَيْنِ فِي الشُّومِ وَمِيزَابَ الْجَنَابَةِ
يا كِتَابًا بِطَلَاقٍ يا عِزَاءَ بِمُصَابَةِ
يا مِثَالًا مِنْ هُمُومٍ يا تَبَارِيحَ كَابَةِ
يا رَغِيفًا رَدَّهُ الْبَقَالُ يُبْسًا وَصَلَابَةً ^(٢)

وهذه المقطوعة تشبه في روحها ما يحدث بين المتسائرين في الأزقة الشعبية في عصرنا الحاضر ، أو هو على وجه التحديد ما يسميه أبناء الشعب في مصر بـ (الروح) ! ويصف لنا أبان بن عبد الحميد اللاحق صورة لطيفة لفرح شعبي تتضح فيها النزعة التي نتحدث عنها ، وخاصة أن تلك النزعة الشعبية تظل الشكل والمحتوى على السواء ، فهو يقول :

لما رَأَيْتُ الْبَرْزَ وَالشَّارَةَ وَالْفَرْشَ قَدْ ضَاقَتْ بِهِ الْحَارَةُ
وَالْمُورَ وَالسُّكَّرَ يُرْمَى بِهِ مِنْ فَوْقِ ذِي الدَّارِ وَذِي الدَّارَةِ
وَأَحْضَرُوا الْمُتَلَهِّينَ لَمْ يَبْتَرِكُوا طَبْلًا وَلَا صَاحِبَ زُمَارَةٍ
فَقُلْتُ لِمَاذَا ؟ قِيلَ : أَعْجُوبَةُ مُحَمَّدٍ زَوْجِ عَمَّارَةٍ ^(٣)

ويرى « يوهان فلك » ، أن لغة الشعب وجدت مساعداً في التعبير الأدبي للمرة الأولى أيام هارون الرشيد ^(٤) . ومن الأمثلة القليلة التي قلعناها يتضح لنا أن اللغة الشعبية قد بدأت تفتح مجال التعبير الأدبي قبل عصر هارون بكثير ، إذ وجدت عند بشار

(١) ديوان أبي نواس : ٣١٦ .

(٢) المصدر نفسه : ١٥٥ .

(٣) الأوراق (أخبار الشعراء) : ٢٤ .

(٤) العربية : ٩٥ .

في بعض أشعاره ، كما وجدت عند طائفة كبيرة من شعراء الكوفة الذين تحدثنا عنهم والذين كانوا يعيشون في أوائل القرن الثاني ، أي في أواخر الحكم الأموي .

ويحاول البيهقي أن يجعل التزعة الشعبية عند أبي نواس من ناحية موضوعية فقط ، وعند أبي العتاهية من ناحية لفظية^(١) ، وأعتقد أن ما قلعتاه من أمثلة يثبت أن التزعة الشعبية في شعر الشاعرين وفي شعر غيرها أيضا كانت شاملة للناحيتين الموضوعية واللفظية . ويرى البيهقي كذلك أن هؤلاء الشعراء الشعبيين قد أصابوا الشعر العربي بنكستين ؛ الأولى أنهم جعلوا الشعر عملاً من الأعمال وحرقة من الحرف ، والأخرى أنهم نزلوا بموضوعاته عن رفعتها فأصبح موضوع الشعر كل شيء^(٢) . أما عن « النكسة » الأولى فهي مبهمة في نظري ولا علاقة لها بالاتجاه نحو الشعبية ، بل ربما كان الشيطان على طرفي نقيض . فالشعبية تبعد الشعراء عن الاحتراف والتكسب بشعرهم ، وتجعلهم يعبرون عما في قلوبهم ويصورون أحاسيس الشعب وهم بعض أفرادهم . وأما « النكسة » الثانية ، وهي أن الشعبية جعلت موضوع الشعر كل شيء فلا أدري : إن كان يصح أن تسمى نكسة أو تطوراً لا بد منه . إن الشعر بالمعنى الحديث الذي نفهمه يرتبط ارتباطاً كاملاً بالحياة في جميع مظاهرها ونواحيها وأهدافها ، ولا يقتصر على الأغراض القديمة التقليدية التي تجعل منه فناً أرسطوياً خاصة الخاصة فحسب . وأما أن يفهم من عبارة البيهقي أن الشعر الشعبي كان سبباً في خلق شعر المناسبات الذي حفل به عصر الانحطاط ، فهذا أيضاً نرفضه رفضاً باتاً لأن شعر المناسبات جذوره تكمن في أغراض الشعر التقليدي أولاً ، ثم في تلك العوامل التي جددت على المجتمع العربي وأسرعته به إلى الانحطاط الفكري والفراغ الثقافي ، ولو ظل الشعر العربي يساير الحياة كما كان شأنه في القرن الثاني لما وصل إلى ما وصل إليه في عصور الانحطاط والتخلف . فالاتجاه الشعبي إذن لم يكن له أي أثر سيء في الشعر العربي ، بل كان على العكس تطوراً جديداً لا بد منه ليواكب الشعر الحياة ولا يتخلف عن الإحساس بها ، والتعبير عما فيها من تغير دائم مستمر .

ولعل مما يرتبط بهذا الاتجاه الشعبي في شعر القرن الثاني ذلك الاتجاه الآخر نحو التسلية والترفيه . وقد لاحظ وجود هذا الاتجاه من قبل عبد الحميد يونس ،

(١) تاريخ الشعر العربي حتى القرن الثالث : ٤٦٥ .

(٢) المصدر نفسه : ٤٦٣ .

وهو يشرحه قائلا : « إن الدارس للخمريات والغزل بالمذكر ، والمتبع للأخبار التي قصت عن أصحابه أو لفقت عليهم ، يجد عنصر التسلية والترفيه واضحا ككل الوضوح . وما عليك لكي تثبت من هذا القول إلا أن ترجع إلى دواوينهم ، فسوف تلاحظ الصور المطروقة ، والمشاهد المتكررة ، والأوصاف الشائعة للشراب وأوعيته ومجالسه وسقاته ودكاكينه ، وأمر الغزل بالمذكر مهما قيل عن صدقه فقد خرج من باب الضنن إلى العبث الصارخ والمجون الصريح ، يطلقه أصحابه على الناس تلهية لهم أو تفريفا لشحنة غرائزهم ^(١) » .

والحقيقة إن الاتجاه إلى التسلية والترفيه كان خطأ بارزا في شعر القرن الثاني ، وهو لم يقتصر على الخمريات والغزل بالمذكر كما يرى عبد الحميد يونس ، ولكنه ظهر في موضوعات أخرى كثيرة مثل الهجاء والرثاء أيضا ، بل وجد شعر في هذا القرن موضوعه وغايته التسلية والترفيه فقط ، وتنضح لنا هذه النزعة في قصيدة أبي نواس مثلا في الهجاء التي يقول فيها :

خَبِرْ إِسْمَاعِيلَ كَالْوَشِيِّ إِذَا مَا انشَقَّ بُرْفَا
عَجَبًا مِنْ أَثَرِ الصَّنْعَةِ فِيهِ كَيْفَ يَخْفَى
إِنَّ رِفَاءَكَ هَذَا أَحَقُّ الْأُمَمِ كَفَا
وَإِذَا قَابَلَ بِالنُّصْفِ مِنَ الْجَرْدَقِ نَصْفَا
يُلْصِقُ النُّصْفَ بِنُصْفٍ فَإِذَا قَدْ صَارَ أَلْفَا
الْطَفَّ الصَّنْعَةُ حَتَّى لَا تَرَى مَغْرَزَ إِشْفَى
مَثَلَمَا جَاءَ مِنَ التَّنُورِ مَا غَادَرَ حَرْفَا ^(٢)

وتنضح لنا أيضا في تلك القصيدة الساخرة التي كتبها بشار على لسان حماره حين مات فادعى بشار أنه رآه في النوم فسأله : لم مت ؟ ألم أكن أحسن إليك ؟ فقال الحمار :

(١) الأسس الفنية للنقد الأدبي : ٩٧ .

(٢) ديوان أبي نواس : ١٤٢ .

سَيْدِي خُذْ بِي أَتَانَا عِنْدَ بَابِ الْأَصْفَهَانِي
تَيْمَنِّي يَوْمَ رُحْنَا بِثَنَائِيهَا الْحِسَانِ
وَيَفْتَحْ وَدَلَالِ سَلْ جِسْمِي وَبِرَائِي
وَلَهَا خَذْ أَسِيلُ مِثْلُ خَذِ الشَّيْفَرَانِ
فَلَذَا مِتُّ وَلَوْ عِشْتُ إِذْنُ كَانَ هَوَانِي

ويكمل بشار سخريته حين يسأله السائل عن معنى الشيفران فيقول : ما يدريني هذا من غريب الحمار ، فإذا لقيته فاسأله !^(١)

وتتضح لنا هذه التزعة أيضا في قصيدة لعبد الصمد بن المعتدل يرثي فيها طفيليا كان يذهب إلى المآدب مع ولدين له متطقلين على الناس ، وفي إحدى المرات ابتلع الرجل لقمة ساخنة من فالودج فقضى نحيبه ، فقال فيه عبد الصمد :

أَحْزَانُ نَفْسِي عَلَيْهِ غَيْرُ مُنْصَرِمَةٍ وَأَدْمَعِي مِنْ جُفُونِي الدَّهْرُ مُنْجِمَةٌ
عَلَى صَدِيقٍ وَمَوْلَى لِي فُجِعْتُ بِهِ مَا إِنَّ لَهُ فِي جَمِيعِ الصَّالِحِينَ لُحْمَةً
كَمْ جَنَّةٍ مِثْلَ جَوْفِ الْحَوْضِ مَرَعَةٍ كَوْمَاءُ جَاءَ بِهَا طَبَاخُهَا رَذْمَةٌ
قَدْ كَلَّلَتْهَا سُخُومٌ مِنْ قَلْبِهَا وَمِنْ سَنَامٍ جَزُورٍ عِبْطَةٌ سَنِمَةٌ
غُيِّبَتْ عَنْهَا فَلَمْ تَعْرِفْ لَهَا خَبْرًا لَهْفِي عَلَيْكَ وَوَيْلِي يَا أَبَا سَلَمَةَ
وَلَوْ تَكُونُ لَهَا حَبًّا لَمَا بَعُدَتْ يَوْمًا عَلَيْكَ وَلَوْ فِي جَا حِمٍ طُعْمَةٌ
قَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّ الْأَكْلَ يَقْتُلُهُ لَكِنِّي كُنْتُ أَخْشَى ذَلِكَ مِنْ تَخَمَّةٍ^(٢)

وأبو نواس يحض على شعر التسلية والمزاح ليتجنب مدح اللثام كما في قوله :

يَا مَادِحَ الْقَوْمِ اللَّثَامِ وَطَالِبَا نَيْلِ الشُّعَا حِ
اشْغَلْ قَرِيضَكَ بِالنَّمِيبِ وَبِالْفُكَاهَةِ وَالْمِزَاحِ^(٣)

(١) الأغاني ٣ : ٢٢١ .

(٢) المصدر نفسه ١٣ : ٢٢٢ .

(٣) ديوان ابن نواس (ط . فاجتر) : ٢٥٢ .

وهذا الاتجاه إلى التسلية والضحك الذي لا يخلو من روح شعبي قوى نجده
يبرز في شعر ليس له موضوع إلا ذلك الاتجاه نفسه - وإن كان هذا النوع بطبيعته
قليل في الشعر العربي ، بل في كل شعر على وجه العموم - ويمثل لنا هذا الاتجاه
الشاعر أبو العبر الذي ظهر في أواخر القرن الثاني وامتدت حياته حتى منتصف القرن
الثالث والذي كان - كما يقول ابن المعتز - من زعماء الحمقى والماجنين ، فمن قوله :

أنا أنا أنت أنا أنا أبو العبرنة
أنا الفنى المحقوقوا أنا آخر المجنة
أنا أحرر شعري وقد يجرى بردنة
قلوب سمعت بشعري في اللسن والوترنة
لسقر قر سقر نقر وما ترن ترنة
لكنك تضحك حتى لتسبك البططنة (١)

وهناك قصيدة أخرى تشبه هذا المثال وتنسب إلى الأصمعي ، يقول فيها :

صوت صغير البلبلي هيج قلب الثيل
الماء والزهر معا من غنج لحظ المقل
وأنت حقا سيدي وسوددي ومولي
وكم . وكم تيمنى غزيل عقتلي
قطفت من وجنته بالوهم وزد الخجل
وقلت بيببببببني فلم يجد بالقبل
وقال لا لا لا لا وقد غدا مهرولي (٢)

ولكني أشك في أن يكون الأصمعي هو قائل مثل هذا النوع من الشعر الساخر
الذي يتطلب الضحك فحسب ، بل أكاد أجزم أن هذه القصيدة هي لأبي العبر

(١) طلاقات الشعراء : ٢٤٢ وفي الأبيات بعض الاضطراب كما يقول محقق الكتاب . وقد

تمت بمحاولة لتقويمها في المعنى الوزن .

(٢) حلبة الكيت : ٨٩ : ٩٠ .

نفسه ، لأن فيها روحه وأسلوبه ، ونسبها إلى الأصمعي خطأ ربما جاء عن طريق روايته لها .

ولعل هذا الاتجاه إلى الترفيه والتسلية كان من العوامل المباشرة التي دعت إلى السحل والمحجون في شعر القرن الثاني ، واللقاء هاتين الناحيتين يظهر بوضوح في شعر أبي دلالة . فأحيانا نجده يصف امرأته وصفاً ساخرأ يبعث على الضحك ليتوسل بذلك إلى رضا الخليفة كمثل قوله :

عَجِبْتُ مِنْ صِبْيَتِي يَوْمًا وَأَمَّهُمْ	أُمُّ الدَّلَامَةِ لَمَّا هَاجَهَا الْجَزَعُ
لَا بَارَكَ اللَّهُ فِيهَا مِنْ مُنْبَهَةٍ	هَبَّتْ تَلُومُ عِيَالِي بَعْدَ مَا هَجَعُوا
وَنَحْنُ مُشْتَبِهُوا الْأَلْوَانِ أَوْجُهَنَا	سُودُ قِبَاحٍ فِي أَسْمَانِنَا شَنَعُ
إِذَا تَشَكَّيْتُ إِلَى الْجُوعِ قُلْتُ لَهَا	مَا هَاجَ جُوعُكَ إِلَّا الرُّيَّ وَالشَّبَعُ
مَا زِلْتُ أَخْلَصُهَا كَسْبِي فَتَأْكُلُهُ	دُونِي وَدُونَ عِيَالِي ثُمَّ تَضْطَجِعُ
شَوْهَاءَ مَشْنَأَةٍ فِي بَطْنِهَا تَجَلُّ	فِي الْمَقَاصِلِ مِنْ أَوْصَالِهَا فَدَعُ
ذَكَرْتُهَا بِكِتَابِ اللَّهِ حُرْمَتِنَا	وَلَمْ تَكُنْ بِكِتَابِ اللَّهِ تَنْتَفِعُ
فَاخْرَنْطَمْتَ ثُمَّ قَالَتْ وَهِيَ مُغْضَبَةٌ	أَأَنْتَ تَتْلُو كِتَابَ اللَّهِ بِالْكَعْ
اخْرُجْ لَتَبِّعْ لَنَا مَالًا وَمَزْرَعَةً	كَمَا لِحَبِيرَانِنَا مَالٌ وَمُزْدَرَعُ
وَاخْدَعْ خَلِيفَتَنَا عَنْهَا بِمَسْأَلَةٍ	إِنَّ الْخَلِيفَةَ لِلسُّؤَالِ يَنْخَدِعُ ^(١)

وأحيانا أخرى يستعين بهذه الناحية الساخرة في إظهار مجونه وتحلله كما في أبياته التي يهاجم فيها الصوم :

أَضْحَى الصَّيَامُ مُنِيفًا وَمُطًّ. عَرَضَتْنَا	لَيْتَ الصَّيَامَ بِأَرْضِ دُونَهَا حَرُشُ
إِنْ صُمْتُ أَوْجَعَنِي بَطْنِي وَأَقْلَقَنِي	بَيْنَ الْجَوَانِحِ مَسَّ الْجُوعِ وَالْعَطَشُ
وَإِنْ خَرَجْتُ بِلَيْلٍ نَحْوَ مَسْجِدِهِمْ	أَضَرَّنِي بَصْرٌ قَدْ خَانَهُ الْعَمَشُ ^(٢)

(١) الأغاني ١٠ : ٢٣٧ .

(٢) الأغاني ١٠ : ٢٥٤ .

وكما في أبياته أيضاً التي يهاجم فيها الصلاة بعد أن حاول الخليفة إجباره عليها :

أَلَمْ تَرَيَا أَنَّ الْخَلِيفَةَ لَزْنِي بِمَسْجِدِهِ وَالْقَصْرِ مَالِي وَلِلْقَصْرِ
فَقَدْ صَدَّقَنِي مِنْ مَسْجِدٍ أَسْتَلْهُ أَعْلَلُ فِيهِ بِالسَّمَاعِ وَبِالْخَمْرِ
وَكَلَّفَنِي الْأَوَّلَ جَمِيعاً وَعَصَرَهَا قَوِيلِي مِنَ الْأَوَّلِ وَعَوَّلِي مِنَ الْعَصْرِ
لَقَدْ كَانَ فِي قَوْمِي مَسَاجِدُ جَمَّةٌ وَلَمْ يَنْشَرِّحْ يَوْماً لِنِغْشِيَانِهَا صَدْرِي^(١)

وهكذا اقترن الاتجاه الشعبي في شعر القرن الثاني بهذا الاتجاه نحو التسلية والترفيه ، وهذا شأن الروح الشعبية دائماً في كل زمان ومكان .

غير أن هذا الاتجاه الشعبي لم يجعل الشعر العربي في القرن الثاني تعبيراً محلياً مرتبطاً بمكانه وزمانه دون أن يخرج إلى آفاق أوسع وأرحب، ومعان إنسانية عميقة يشترك الناس جميعاً، على اختلاف ألوانهم، في الإحساس بها والتجاوب معها ، كلا لم يكن للاتجاه الشعبي هذا التأثير الضار على شعر القرن الثاني ، فقد وجد إلى جانبه اتجاه إنساني كان قليل الظهور في الشعر العربي القديم .

وأول خطوة نحو هذا الاتجاه تتمثل في ظهور الإحساس بالوطن في شعر القرن الثاني . وهذه الظاهرة هامة جداً ، لأنها علامة على اقتراب الشعر العربي من المشاعر الإنسانية الرحبة التي يسعها الوطن الكبير . ومن أول ما وصلنا من هذا الشعر تلك الأبيات القليلة التي قالها ابن ميادة في القرن الأول ينشوق فيها إلى مرابعه في الجزيرة العربية ، تلك التي كان العربي مشلولاً إليها حتى ذلك العصر ، لا يعتبر أي أرض سواها وطناً له ، بعكس ما آل إليه الأمر قرب نهاية القرن الثاني بعد حدوث الاستقرار الاجتماعي . ويقول ابن ميادة في أبياته :

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبَيْتَنُ لَيْلَةً بِحَرَّةٍ لَيْلِي حَيْثُ رَيْتَنِي أَهْلِي
وَهَلْ أَسْمَعَنَّ الدَّهْرَ أَصْوَاتَ هَجْمَةٍ تُطَالِعُ مِنْ هَجَلٍ خَصِيبٍ إِلَى هَجَلٍ
بِلَادُهَا نَيْطَتَ عَلَى تَمَائِي وَقُطِّنَ عَنِّي حِينَ أَذْرَكُنِي عَقْلِي^(٢)

(١) ديوان أبي دلالة : ١٢٩ .

(٢) الأغاني ٢ : ١٠٣ .

ولكن هذا الإحساس بالوطن عمق واتضح مفهومه أكثر من ذي قبل بعد جيل ابن ميادة ، ولم يصبح عصبية للجزيرة العربية كما كان في القرن الأول مثلاً ، ولكن تغير مفهوم الوطن فأصبح البقعة الحديدية التي يعيش فيها الإنسان وترتبط حياته بها . ولهذا اختفى شعر الحنين إلى الجزيرة العربية ، وحل محله حنين إلى البصرة والكوفة أو خراسان في أية بقعة منها ، ما دامت هذه الأماكن قد أصبحت وطناً جديداً للشعراء . فابن أبي عمينة مثلاً يقول في البصرة التي اتخذها وطناً جديداً له واستقرت حياته فيها :

يا جنة فانت الجنان فما تبلغها قيمة ولا ثمن
ألفتها فاتخذتها وطناً إن فؤادي لحبها وطن^(١)

وللشاعر محمد بن وهيب قصائد كثيرة في الحنين إلى البصرة كما يذكر صاحب الأغاني^(٢) . ولعل عوف بن محم الخزاعي كان من أعمق شعراء القرن الثاني إحساساً بوطنه فهو يتشوق إليه في أبيات عميقة حزينة حين ذكرته به حمامة تنوح . وهو لم يذكر وطنه فحسب ، بل ذكر أطفاله الذين تركهم في وطنه وأظهر هذا الإحساس النبيل بالبنوة أو الشعور الأبوي الرحيم وذلك في قوله :

أفي كل عام غربة ونزوح أما للنوى من نية فتريح
لقد طلح البين المشت ركايبى فهل أرين البين وهو طليح
وأرقنى بالرئ نوح حمامة فنحت وذو اللب الحزين بنوح
على أنها ناحت فلم تر عبرة ونمت وأسراب الدموع سفوح
وناحت وفرخاها بعيت تراهما ومن دون أفرانجى مهامه فيح
ألا يا حمام الأيك فرخك حاضر وغصنك مباد فقيم تنوح...^(٣)

ويظهر عوف هذا الحب العميق لوطنه بعد أن علت به السن وتراكت على ظهره السنون ، فاشتاق أن يستريح من رحلة الحياة بالإياب إلى أحضان وطنه الحبيب إلى نفسه ، فيقول :

(١) عيون الأخبار : ٢١٧ .

(٢) الأغاني ١٧ : ١٤١ .

(٣) طبقات ابن المعتز : ١٨٧ .

إِنَّ الثَّمَانِينَ وَبُلَّغَتْهَا قَدْ أَحْوَجَتْ سَمْعِي إِلَى تَرْجُمَانِ
وَأَبْدَلْتَنِي بِالشُّطَاظِ وَكُنْتُ كَالصَّعْدَةِ تَحْتَ السُّنَانِ
وَعَوَّضْتَنِي مِنْ زَمَاعِ الْفَتَى وَهَمُّهُمْ هَمُّ الْهَاجِينَ الْهَدَانِ
وَهَمْتُ بِالْأَوْطَانِ وَجَدًا بِهَا وَبِالْعَوَانِ أَتَيْنَ مِنِّي الْعَوَانِ
فَقَرَّبَانِي بِأَبِي أَنْتُمَا مِنْ وَطَنِي قَبْلَ اضْطِرَارِ الْبَنَانِ
وَقَبْلَ مَسَايَ إِلَى نِسْوَةٍ أَوْطَانُهَا حَرَّانُ فَالْرُقْمَتَانِ^(١)

ومن الأحاسيس النبيلة التي ظهرت في شعر القرن الثاني ما سبق أن أشرنا إليه في قصيدة ابن محلم وهو الشعور الأبوي الرحيم، ويعبر عنه أصدق تعبير محمد بن يسير إذ يخشى سوء مآل ابنته بعد وفاته ويظهر عطفه وتفجعه عليها فيقول :

لَوْلَا الْبُنْيَةُ لَمْ أَجْزَعْ مِنَ الْعَدَمِ وَلَمْ أَجِبْ فِي اللَّيَالِي حِنْدَسَ الظُّلَمِ
وَزَادَنِي رَغْبَةً فِي الْعَيْشِ مَعْرِفَتِي ذُلَّ الْيَتِيمَةِ يَجْفُوهَا ذُوو الرِّجَمِ
أَخْشَى فِظَاطَةَ عَمٍّ أَوْ جَفَاءَ أَخٍ وَكُنْتُ أَخْشَى عَلَيْهَا مِنْ أَدَى الْكَلَمِ
إِذَا تَذَكَّرْتُ بِنْتِي حِينَ تَنْدُبُنِي جَرَتْ لِعَبْرَةٍ بِنْتِي عَبْرَتِي بِدَمِ
تَهْوِي بِقَائِي وَأَهْوَى مَوْتَهَا شَفَقًا وَالْمَوْتُ أَكْرَمُ نَزَالٍ عَلَى الْحَرَمِ^(٢)
ومما يتصل بهذا الشعور الإنساني الرقيق أيضاً ، تلك الأبيات التي قالها دعبل في صلة الرحم :

أَحْبَبْتُ قَوْمِي وَلَمْ أَغْدِلْ بِحُبِّهِمْ قَالُوا تَعْصَبْتَ جَهْلًا قَوْلَ ذِي بَهْتِ
دَعْنِي أَصِلْ رَحِمِي إِنْ كُنْتَ قَاطِعَهَا لَا بُدَّ لِلرَّحِمِ الدُّنْيَا مِنَ الصُّلَّةِ
فَاحْفَظْ عَشِيرَتَكَ الْأَدْنَى إِنْ لَمْ حَقًّا يُفَرِّقُ بَيْنَ الزَّوْجِ وَالْمَرْءِ^(٣)

ومن الشعر الذي يبرز فيه الاتجاه الإنساني بوضوح أيضاً ، معنى ربما كان أوسع في دائرة الإنسانية مما قلعنا من الأمثلة ، وتقصد به معنى التسامح . وهو معنى

(١) طبقات ابن المعتز : ١٨٨ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٨١ .

(٣) الكامل للمبرد : ٢٢٩ .

قرآني كريم يتردد دائماً في كتاب الله ، ولو أننا نجد أغلب القائلين في هذا المعنى من ذوى الثقافات الأجنبية الواسعة مثل محمود الوراق الذى يقول :

إِنِّى شَكَرْتُ لِظَالِمٍ ظَلَمَنِى وَغَفَرْتُ ذَاكَ لَهُ عَلَى عِلْمِى
وَرَأَيْتُهُ أَسَدَى إِلَى يَدَا لَمَّا أَبَانَ بِجَهْلِهِ حِلْمِى
رَجَعْتُ إِسْمَاعَتُهُ عَلَيْهِ وَإِحْسَا نِى فَعَادَ مُضَاعَفَ الْجُرْمِ
وَعُدْتُ ذَا أَجْرِ وَمَخْمَدَةٍ وَعَدَا بِكَسْبِ الظُّلْمِ وَالْإِثْمِ
فَكَأَنَّمَا الْإِحْسَانُ كَانَ لَهُ وَأَنَا الْمُسِيءُ إِلَيْهِ فِي الْحُكْمِ
مَا زَالِ يَظْلِمُنِى وَأَرْحَمُهُ حَتَّى بَكَيْتُ لَهُ مِنَ الظُّلْمِ^(١)

كما نجد أيضاً أن فكرة التسامح والمسألة شائعة بين الزهاد والمتصوفين في القرن الثانى ، مثال ذلك قول أبى العتاهية :

كَمْ مِنْ سَفِيهِ غَاضَنِي سَفَهَا فَتَشَفَيْتُ نَفْسِي مِنْهُ بِالْعِلْمِ
وَكَفَيْتُ نَفْسِي ظُلْمَ عَادِيَتِي وَمَنْحْتُ صَفْوَ مَوَدَّتِي سِلْمِ
وَلَقَدْ رَزَقْتُ لَظَالِمِي غِلْظًا وَرَحْمَتُهُ إِذْ لَجَّ فِي ظُلْمِي^(٢)

ويتصل بمعنى التسامح في إنسانيته شعر الصداقة والصديق الذى كثر وجوده في القرن الثانى ، ولعله نشأ بتأثير أجنبي ، فابن المقفع دائم التذكير بأن « من لا إخوان له فلا أهل له »^(٣) وأن « من المعونة على تسلية الهموم وسكون النفس لقاء الأخ أخاه وإفضاء كل واحد منهما إلى صاحبه بيته »^(٤) ، كما أن « أولى الناس بفضل السرور وكرم العيش وحسن الثناء من لا يبرح رحله من إخوانه وأصدقائه من الصالحين موطوءا ، ولا يزال عنده منهم زحام ، ويسرهم ويسرونه ، ويكون من وراء حاجاتهم وأمورهم »^(٥) .

(١) الكامل للبرد : ٢٢٥ .

(٢) ديوان أبى العتاهية : ٣٧٦ .

(٣) الأدب الصغير : ٧٠ .

(٤) المصدر نفسه : ٧٧ .

(٥) المصدر نفسه : ٧٦ .

وفي مثل هذه المعاني نجد أشعاراً كثيرة تظهر في القرن الثاني ، فبشار يقول مثلاً
أبياته المعروفة :

إِذَا كُنْتُ فِي كُلِّ الْأُمُورِ مُعَاتِبًا صَدِيقَكَ لَمْ تَلَقَ الَّذِي لَا تُعَاتِبُهُ
فِعْشٌ وَاحِدًا أَوْصِلْ أَخَاكَ فَإِنَّهُ مُفَارِقُ ذَنْبٍ مَرَّةً وَمُجَانِبُهُ
إِذَا أَنْتَ لَمْ تَشْرَبْ مِرَارًا عَلَى الْقَدَى ظَلِمْتُ وَأَيُّ النَّاسِ تَصْفُو مَشَارِبُهُ^(١)

ويقول بشار أيضاً في مثل هذه المعاني بصورة أوسع تعبيراً :

وَأَخٍ ذِي ثِقَةٍ آخِيَتُهُ مَاجِدِ الْأَعْرَاقِ مَأْمُونِ الْأَدَبِ
أَمَحَضَ اللَّهُ لَهُ أَخْلَاقَهُ فَهِيَ كَالْإِبْرِيذِ مِنْ سِرِّ الذَّهَبِ
عَزَّنِي الْمَعْرُوفُ حَتَّى عَلَقْتُ كُلُّ كَفٍّ لِي مِنْهُ بِسَبَبِ
فَهُوَ يُعْطِينِي وَأَعْطَى فَضْلَهُ مِثْلَ الْغَيْثِ تَدَلَّى فَسَكَبَ^(١)
فَإِذَا أَبْصَرَ وَجْهِي مُقْبِلًا ضَحِكْتُ عَيْنَاهُ مِنْ غَيْرِ عَجَبِ
وَإِذَا كَلَّمْتُهُ وَاحِدَةً هَبَّتْ مِنْهُ عُلَّالَتِ الطَّرَبِ
وَإِذَا مَا غَبْتُ عَنْهُ سَاعَةً أَنْ لِلْغَيْبَةِ مِنْ غَيْرِ وَصَبِ
فَهَوَّ لِي - وَالْحَمْدُ لِلَّهِ - غِنَى وَعَفَافٌ مِنْ دَنَى الْمُكْتَسَبِ^(٢)

ومطيع بن إياس يعرف الصديق أيضاً فلا يخرج عن معاني ابن المقفع تقريباً
إذ يقول :

فَلَنْ كُنْتُ لَسْتُ تَضْحَبُ إِلَّا صَاحِبًا لَا تَزِلُّ مَا عَاشَ نَعْلُهُ
لَا تَجِدُهُ وَلَوْ جَهَدْتَ وَأَنْتِ بِالَّذِي لَا يَكَادُ يُوجَدُ مِثْلُهُ
إِنَّمَا صَاحِبِي الَّذِي يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَكْفِيهِ مِنْ أَخِيهِ أَقْلُهُ
لَيْسَ مَنْ يُظْهِرُ الْمَوَدَّةَ إِفْكَأً وَإِذَا قَالَ خَالَفَ الْقَوْلَ فَعَلُهُ^(٣)

(١) ديوان بشار ١ : ٣٠٩ الرواية الشائعة (مقارن) وعلى هذا يكون معنى (مجانبه)
في الرواية المثبتة أي يسير بجانبه .

(٢) ديوان بشار ١ : ٣٠٤ .

(٣) طبقات ابن المعتز : ٩٥ .

والحريري يتحدث في قصيدة مطولة عن الوفاء للصديق وشماله الكريمة فيقول :

أُسْرُ خَلِيلِي شَاهِدًا وَأَبْرُهُ وَأَحْفَظُهُ بِالْغَيْبِ حِينَ يَغِيبُ
وإِنِّي لَسَهْلُ الْوَجْهِ لِلْمُبْتَغَى النَّدَى وَإِنِّي فَنَائِي لِلْقَرَى لَرَحِيبُ
أَضَاحِكُ ضَيِّقِي قَبْلَ إِنْزَالِ رَحْلِهِ وَيُخَصِّبُ عِنْدِي وَالْمَحَلُّ جَدِيبُ
وإِنِّي لَتَصَفُّو لِلخَلِيلِ سَرِيرَتِي وَقَدْ جَعَلْتُ أَشْيَاءَ مِنْهُ تُرِيبُ
أَعَاتِبُهُ مَزْحًا وَأَعْرِضُ بِالنِّي لَهَا بَيْنَ أَثْنَاءِ الضُّلُوعِ دَيبُ
أَخَافُ لَجَاجَاتِ الْعِنَابِ بِصَاحِبِي وَلِلْجَهْلِ مِنْ قَلْبِ الْحَلِيمِ نَصِيبُ
لِيحِي دَفِينٌ مِنْ مَوَدَّةِ بَيْنِنَا فَيُخَلِّفُ ظَنُّ أَوْ يَثُوبُ غَرِيبُ
فَإِنَّ فَاءَ لَمْ أَعُدْ عَلَيْهِ ذُنُوبَهُ وَهَلْ بَعْدَ فَيْثَاتِ الرُّجَالِ ذُنُوبُ
وَإِنْ لَجَّ فِي هَجْرِي صَفَحْتُ فَكْرُمًا لَعَلَّ الْحِجَا بَعْدَ الْعُزُوبِ يَثُوبُ ^(١)

ونجد لغير هؤلاء الشعراء الذين مثلنا بشيء من شعرهم قصائد كثيرة في موضوع الصداقة والصديق نكتي منها بما قدمناه ، فنكون بذلك قد استوفينا الحديث عن تلك الاتجاهات العامة التي ظلت الشعر في القرن الثاني — كما نرى — في معناه ومعناه كما سنحاول أن نشرح ذلك في الفصول التالية .

الفصل الثاني

الاتجاهات الجديدة

ظهرت في الشعر العربي في القرن الثاني — بفعل عوامل مختلفة شرحناها فيما سبق — اتجاهات موضوعية جديدة لم تكن موجودة في الشعر من قبل ، أو كما يقول ابن رشيق : « ما مرت قط بخاطر جاهلي ولا مخضرم ولا إسلامي ^(١) » . وهذه الاتجاهات هي التي سنتناولها في هذا الفصل بالدراسة والتحليل ناظرين إلى المؤثرات فيها وإلى بواعثها وارتباطاتها الفكرية ، كما سنعرض لها من ناحية قيمتها الفنية من حيث الموضوع ، أما من حيث الشكل فسنبجى الكلام عنه إلى الباب الثالث من هذا البحث . وأول هذه الاتجاهات التي نرى أنها كانت جديدة تماماً على الشعر العربي في القرن الثاني ، وأنها لم تكن موجودة فيه قبل هذا العصر — بالصورة التي نعنيها — هو المحجون :

المحجون

إذا بحثنا عن المعنى الدقيق للمجون في اللغة استطعنا أن نحدد بالضبط ما المقصود بشعر المحجون ، وأي أغراض كان يخوض فيها ، ومن هم الشعراء الذين يصح أن نطلق عليهم اسم شعراء المحجون ، وما إلى ذلك . وقد جاء في اللغة : مجنت الأرض مجوناً إذا صلبت وغلظت ، ومنه جاء اشتقاق كلمة « مابجن » لصلابة وجهه وقلة استحيائه . والمجانة أيضاً معناها أن لا يبالي الإنسان ما صنع وما قيل له . وذكر أن المابجن عند العرب هو الذي يرتكب المقابح المردية والفصائح المخزية ، ولا يحضه عدل عاذل ولا تقريع من يقرعه ^(٢) .

ومن هذا نعرف المحجون بأنه ارتكاب الأعمال المخلة بالآداب العامة والعرف والتقاليد دون تسر أو استحياء ، وبهذا التعريف نجد أن المحجون ظاهرة خطيرة في أي مجتمع

(١) العملة ٢ : ١٨٥ .

(٢) لسان العرب : مادة مجن .

إنساني وخاصة إذا انعكس في شعر هذا المجتمع كما حدث في القرن الثاني ، هذا بالإضافة إلى ضرورة ارتباط المجون - بناء على هذا التعريف - بالأغراض الشعرية الأخرى التي تصور جميع الانحرافات النفسية والاجتماعية المختلفة مثل الحمريات والترنقة والغزل بالذكر وما إلى ذلك .

ونشأة المجون إنما ترتبط بالقرن الثاني ارتباطاً كاملاً فيما نرى ، إذ أن المجون في القرن الأول كان مسألة فردية وليس تياراً عاتياً ، كما أنه كان يقتصر على شرب الخمر أو ما أشبه ، مثلما يحكى عن الوليد بن عقبة أخى عثمان بن عفان ، وكما يروى لنا عن يزيد بن معاوية ، وإن كنا لا نصدق ما رواه الأصفهاني من أن يزيد حين حج في خلافة أبيه معاوية ، جلس بالمدينة على شراب ، فاستأذن عليه عبد الله ابن العباس والحسين بن علي ، فأمر بشرابه فرفع ، وقيل له إن ابن عباس إن وجد ربح شرابك عرفه فحجبه وأذن للحسين ، فلما دخل وجد رائحة الشراب مع الطيب فقال : « لله در طيبك هذا ما أطيبه ، وما كنت أحسب أحداً يتقدمنا في صنعة الطيب ، فما هذا يا ابن معاوية ؟ » فقال : يا أبا عبد الله ، هذا طيب يصنع لنا بالشام ، ثم دعا بقدر فشربه ، ثم دعا بقدر آخر فقال : اسق أبا عبد الله يا غلام ، فقال الحسين : عليك شرابك أيها المرء لا عين عليك منى ، فشرب فقال :

ألا يا صاح للعجبِ دَعَوْتُكَ ثُمَّ لَمْ تُجِبِ
إلى القَبْنَاتِ واللَّدَاتِ والصَّهْبَاءِ والطَّرَبِ
وباطِيَةٍ مُكَلَّلَةٍ عليها مَادَّةُ العَرَبِ
وفيهِنَّ الَّتِي تَبَلَّتْ فُؤَادَكَ ثُمَّ لَمْ تُثَبِّ^(١)

وأغلب الظن أن هذه الرواية مصنوعة لفقها الشيعة على يزيد بن معاوية ، خصوصاً أن الشعر لا يتفق مع موضوع الخمر نفسه .

ولعل أول الشعراء الماجنين - بالمعنى الحقيقي للمجون - هو ابن خدام الأسدي الذي كان يتزل الكوفة في أوائل القرن الثاني^(٢) ، وكانت له زوجة من أهل الري اسمها (دختكا) ويبدو أن الصلة بينهما كانت صلة شاذة غريبة من ناحية الجنس ، لأننا

(١) الأعاني ١٤ : ٦١ . (٢) يقول بروكلمن إن مرداس بن خدام الكوفي

كان أول من انحرف بأشعار الغزل إلى المجون (انظر : تاريخ الأدب العربي ١ : ٢٠٣) .

نجد ابن خدام هنا يكتب أشعاراً كثيرة يصف فيها متاعه وهن زوجته^(١). ويصف لنا طه حسين بلاء انتشار تيار المجون فيقول: «لم يكده يتلى القرن الثاني حتى ظهر المجون وانتشر ووصل إلى قصور الخلفاء، ثم كانت ثورة العباسيين فتم انتصار الفرس على العرب وانتقل مركز الخلافة من الشام إلى العراق وأصبح الأدب عراقياً لا شامياً ولا بلوياً، أى أصبح خاضعاً من كتب لتأثير الفرس وحضارة الفرس فتم انتصار العيش والمجون^(٢)». والحقيقة إننا لا نستطيع أن نسقط من حسابنا التأثير الفارسي في مد تيار المجون بأسباب القوة والحياة، فقد تم اختلاط العرب بالفرس بعد أن وصلت الدولة الفارسية إلى عصر انحطاطها الاجتماعي بحيث أصبح أكثر ما تهتم به الطبقات الأرستقراطية ملء بطونها بلذية المأكول والمشرب والإقبال على الشهوات بأنواعها المختلفة. وقد غصت بيوت الأثرياء بالرقيق الفاسدين المفسدين—كما يقول ديورانتي—وأصبح السكر رذيلة شائعة بين كل الطبقات^(٣). ويبدو أن هذه الحياة الماجنة التي عاشها الفرس قد أنتجت أنواعاً من الأدب المكشوف، تدارلتها أيدي المترجمين العرب فكان لها تأثير خطير في إشاعة الإباحة والمجون في المجتمع الإسلامي، فابن النديم يروي لنا بعض أسماء هذه الكتب التي ألقت في الباه مثل كتاب بنيان دخت، وكتاب بنيان نفس وكتاب بهرام دخت^(٤).

وليس التأثير الفارسي وحده هو الذي كان وراء تيار المجون الذي أغرق بجانباً كبيراً من المجتمع الإسلامي، ولكن انتشار مذاهب الغلاة من الشيعة كان لها تأثير خطير في مد هذا التيار بروافد قوية، حتى إنه كاد يصبح طوفاناً يجرف في سبيله تعاليم الإسلام وفضائله وتقاليده العرب السامية. وقد يبدو عجيباً أن يكون المجون مرتبطاً بتاريخ الحركات الشيعية المتطرفة، ولكن الحقيقة التاريخية تؤكد هذه الصلة. وقد نبه قلهوزن على وجود صلات قديمة بين غلاة الشيعة والمجان عند حديثه عن الثورة الشيعية المتطرفة التي قام بها عبد الله بن معاوية عام ١٢٦ هـ، وقد وصف الأصفهاني ذلك الرجل بأنه كان ماجناً فاسقاً، وكان يحيط نفسه بالملاحدين، ومن هؤلاء من صلب فيما بعد لأنه أنكر البعث والحساب وكان يقول إن الناس كالأعشاب^(٥).

ويبدو أن غلاة الشيعة الذين حضوا على الإباحة وساعدوا على انتشار المجون

(١) المؤلف والمختلف : ١٠٩ . (٢) حديث الأربعاء : ٢ : ٨١ .

(٣) قصة الحضارة : ٢ : ٤٥٤ . (٤) الفهرست : ٤٣٦ .

(٥) الحوارج والشيعة : ٢٦٤ .

بدأوا في مزاولة نشاطهم الهدام - أول ما بدأوا - في الكوفة . وقد ذكرنا ذلك في الفصل السابق حيث قلنا إن الكوفة نشأت بجوار الديانتين اليهودية والنصرانية ، كما جاورت عقائد السكان الأصليين من مانوية وزرادشتية ومزدكية ، وهي إلى جانب ذلك واثرة الحيرة التي كانت عامرة بالخانات والأديرة وقنون اللهو والعبث ، ثم كان ظهور فرق الغلاة والمتطرفين في ثوب التشيع لآل علي من أمثال فرقة المنصورية والبيانية والخطابية والجناحية^(١) سبباً آخر في شيوع التحلل والتطرف في المحجون في بيئة الكوفة يقول في ذلك محمد جابر عبد العال : « المتأمل لمذاهب الكوفيين من غلاة الشيعة الذين حللوا المحرمات وسخروا بالدين يجد مذاهبهم يطبقها هؤلاء الحجان (من الشعراء) تطبيقاً لا يصطنعون فيه حيلة ولا حذراً^(٢) » .

وينسب هذا الباحث إلى الكوفة كل إشارات المحجون والزندقة في الشر العربي وهو يقول إن المحجون الذي ظهر في شعر بغداد إنما مصدره الأول الكوفة ، فتاريخ بغداد لا يشير إلى أن أحداً من الحجان دعا إلى اللذة وإلى اللهو جهراً قبل أن يظهر أبو نواس على مسرح بغداد^(٣) . وأبو نواس - كما نعلم - تلميذ أمين لمدرسة الكوفة وأحد خريجيها المشهورين ، ولهذا كانت حياته متأثرة بالحجان والمحجون إلى حد بعيد حتى لقد روى عن حذيفة صاحب الشرطة أنه قال : لما حبس أبو نواس كان أكثر من يزوره في حبسه المرد والشبان والخمارون وأصحاب الرية^(٤) . ويمكننا أن نتصور مدى تأثير الرافضة في شيوع المحجون والتحلل في المجتمع الإسلامي من قول جملة مشايخهم : « إن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية^(٥) » وعلى هذا يدعون إلى الفساد دون موارد ما دام ذلك مكتوباً في ظنهم على الناس .

(١) المنصورية نسبة إلى أبي منصور العجلي وقد كفرت بالقيامة والجنة والنار ، وبيانية من أتباع بيان بن سميان وقد نادوا بالوحيته ، والخطابية أتباع أبي الخطاب الأسدي من الغلاة ، وكذلك الجناحية أتباع عبد الله بن معاوية الذي مر ذكره في الصفحة السابقة (انظر : الفرق بين الفرق : ١٤٥) ويرى مصطفى صادق الرافعي أن بيان بن سميان هو في الحقيقة بنان بن سميان الهلبي التميمي وفرقة تسمى البنانية . وهم يقولون بالهية على ، ويسمى في بعض الكتب باسم أبان وهو تحريف . ويرى الرافعي أن اسم بيان الذي ورد في كتاب تأويل غريب الحديث « قصد به النكته للاستشهاد بالآية (هذا بيان للناس) التي كان يزعم بنان أنه مقصود بها ، ويؤكد ما ذهب إليه بأن العرب لا يسمون بياناً في أسمائهم (انظر : تاريخ الأدب العربي لرافعي ٢ : ١٤٢) .

(٢) حركات الشيعة المتطرفين : ٣٠٥ . (٣) المصدر نفسه : ٢٦٩ .

(٤) أخبار أبي نواس لابن منظور ١ : ١٥٢ . (٥) الانتصار : ٦ .

وينسب عبد الرحمن بلوى تيار المحجون في الشعر العربي إلى نزعة أطلق عليها اسم نزعة التنوير ، وهو يقول عنها إنها نشأت في العالم الإسلامي نتيجة لانتشار الثقافة اليونانية ، وهي نزعة تقوم دائماً على أساس تمجيد العقل وعبادته ، وعلى فكرة التقدم المستمر للإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية ، ونجدها واضحة تماماً لدى الشعراء خصوصاً تلك الجماعة المعروفة بعصاة المحجان على حد تعبير ماجها الأكبر أبي نواس^(١) . وقد اتصف تنوير هذه العصاة بأنه يطلب الحرية بكل ثمن دون أن يعبا بما سيناله من جرائها^(٢) .

ويرى الباحث في موضع آخر من كتابه أن بعض الشعراء الذين اتهموا بالزندقة مثل بشار وحماد عجرد وأبان اللاحق لم يكونوا زنادقة بالمعنى الصحيح ولكنهم اتفقوا جميعاً في غلبة روح الاستخفاف والعبث فيهم ، وأن أبان نواس كان صادقاً في تسميتهم بعصاة المحجان ولو أنه كان فرداً من أفراد هذه العصاة هو نفسه . فهم أقرب إلى الشك والمحجون إذن من الإيمان والحد ، وهم أولى باسم الشكاك العابثين منهم باسم الزنادقة الملحد^(٣) . وسرى فيما بعد مدى صحة هذا الحكم . وعلى أية حال فإننا نلمح ارتباطاً وثيقاً بين تيار المحجون وتيار الزندقة في القرن الثاني ويمكننا اعتبار المحجون أولى درجات الزندقة ، إذ أنه يدعو إلى التحلل الأخلاقي ونبد التقاليد والآداب المرعية بدعوى الحرية الفكرية ، ولهذا يرى ثون كرمر أن نظرية حرية الإرادة التي نشأت في دمشق أولاً بتأثير عناصر دينية أجنبية عن الإسلام قد تطورت إلى نزعة عدم مبالاة بالدين ، ولكنه يرى أن هذا التطور قد حدث بالبصرة أولاً^(٤) لا في الكوفة كما ذهبنا . وتؤيد هذا الرأي رواية في مخطوط عن أبي نواس تبين أن الفساد قد تطرق إليه وهو ما زال صيباً في البصرة قبل أن يذهب إلى الكوفة . فهي تقول إن حمدان بن بشر كان يقود على أبي نواس وهو صبي في البصرة^(٥) . ونحن لا ننكر وجود تيار المحجون في البصرة أيضاً ، بل كان دأبنا في هذا البحث تأكيد فكرة وجود

(١) وردت تسمية (عصاة المحجان) في قصيدة لأبي نواس يهجو فيها أبان بن عبد الحميد اللاحق (انظر : ديوان أبي نواس : ١٥١) .

(٢) مقدمة من تاريخ الإلحاد في الإسلام .

(٣) من تاريخ الإلحاد في الإسلام : ٢٨ .

(٤) المحاصرة الإسلامية : ٩٩ .

(٥) الفرج والتهاني بأخبار الحسن بن هاني : ورقة ٣ (مخطوط) .

أنواع التيارات المختلفة والمؤثرات المتباينة في جميع أنحاء المملكة الإسلامية ، ولكننا أبرزنا دور الكوفة في التأثير على حركة المحبون لوجود عدد كبير من شعرائها تتضح في أشعارهم هذه النزعة ، وهم أكثر بكثير ممن ظهروا من هؤلاء الشعراء في البصرة . وقد أثر في قوة تيار المحبون في الكوفة أيضا انتشار بيوت القيان ، تلك التي عرفنا ماذا كان يدور فيها عند الحديث عن التأثير الاجتماعي .

وما تقدم يتبين لنا أن تيار المحبون لم يكن نزعة بريئة ساذجة يدعو إليها الترف والتطرف الاجتماعي فحسب ، ولكنه كان نتيجة مؤثرات عميقة كالمذاهب الدينية والفكرية المختلفة ، والتطورات الخطيرة التي حدثت في تكوين المجتمع الإسلامي في القرن الثاني . وقد صدق محمد جابر عبد العال حين قال إن الهجان في هذا القرن كانوا يسعون إلى اللذة بوحى من الآراء الجديدة التي استحدثتها الغلاة الإباضيون ولم يكن للبيئة فضل إلا في تهيئة السبيل لإرواء غليلهم^(١) .

ولعل أول مظهر نجده عند شعراء المحبون هو مجاهرهم بارتكاب المحارم علنا دون مواربة أو استتار ، واتخاذهم أسلوب التصريح لا التلميح في حديثهم عن ارتكاب هذه المحارم ، نرى ذلك واضحا في قصيدة عمار ذي كنار التي أولاها :

أَشْتَهِي مِنْكَ مِنْكَ مِنْكَ مَكَانًا مُجَنَّبًا

وقد ذكرها صاحب الأغاني^(٢) ، ولكننا نتركها لفحشها .

ونراه واضحا أيضا عند الأقبشر الذي يقول عنه صاحب الأغاني : « كان كوفيا خليعا ماجنا لمدنا لشرب الخمر »^(٣) كما يقول عنه إنه كثير الوصف لعضو تذكيره^(٤) . والأقبشر يجهر بركة الصلاة دون تحرج ، ويتهم بهذه الفريضة قائلا :

إِذَا صَلَّيْتُ خَمْسًا كُلَّ يَوْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لِي فَسُوقِي
وَلَمْ أَشْرِكْ بِرَبِّ النَّاسِ شَيْئًا فَقَدْ أَمَسَكْتُ بِالْحَبْلِ الْوَثِيقِ^(٥)

(١) حركات الشيعة المتطرفين : ١٠٨ .

(٢) الأغاني ٧ : ٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ١١ : ٢٥٣ .

(٤) المصدر نفسه ١١ : ٢٧١ .

(٥) المصدر نفسه ١١ : ٢٦٥ .

وحين يمسك به أحد الشرطه يمتحنه في الصلاة قائلاً : كم تصلى كل يوم
فيجيب الأقبشر في سخرية ظاهرة :

يُسَائِلُنِي هِشَامٌ عَنْ صَلَاتِي صَلَاةَ الْمُتَمَلِّجِينَ فَقُلْتُ خَمْسُ
صَلَاةٍ الْعَصْرُ وَالْأُولَى ثَمَانُ مُوَاتِرَةٍ فَمَا فِيهِنَّ لَبَسُ
وَعِنْدَ مَغِيبِ قَرْنِ الشَّمْسِ وَتَرُّ شَفْعٍ بَعْدَهَا فِيهِنَّ حَبْسُ
وَعُدَّةُ اثْنَتَانِ مَعَ جَمِيعًا وَلَمَّا تَبَدُّ لِلرَّائِيْنَ شَمْسُ
وَبَعْدَهُمَا لِوَقْتَيْهِمَا صَلَاةٌ لِنُحُكٍ بِالضُّحَاءِ إِذَا نَبَسُ^(١)

وقد رأينا أبا دلالة في موضع سابق يهاجم الصوم في صراحة تامة ويتهكم بالصلاة ،
وتعلل ذلك دائرة المعارف الإسلامية بأنه كان يتمتع بحرية الندماء التي تحررهم
بعض الشيء من قيود الشريعة الإسلامية ، بل التي تبيح لهم أن يجعلوا منها هدفاً
لأضاحيهم^(٢) ولكننا لا نرى أن المجنون صفة لازمة للنديم ، كما أن أبا دلالة لم يكن
نديماً بالمعنى المعروف إذ تقع أغلب حياته أيام المنصور ، والمنصور لم يقبل على
شراب أو هو قط ، فخروج أبي دلالة إذن على حدود الشريعة الإسلامية لم يكن
إلا تأثراً منه بتيار المجنون الذي استشرى في عصره ، وهذا كان يدعو إلى مثل قوله :
وَاللَّهِ مَالِي نِيَّةٌ فِي صَلَاتِهِ وَلَا الْبِرُّ وَالْإِحْسَانُ وَالْخَيْرُ مِنْ أَمْرِي^(٣)
وقد أحسن وصفه صاحب الأغاني حين قال عنه : « وكان فاسد الدين رديء
المذهب مرتكباً للمحارم ، مضيعاً للقروض ، مجاهرأ بذلك »^(٤) .

أما الوليد بن يزيد فيعتبر من أئمة المجان في القرن الثاني ، وهو يسير أيضاً على
مبدأ المجاهرة باللذة وارتكاب المحرمات فهو يقول :

أَشْهَدُ اللَّهَ وَالْمَلَائِكَةَ الْأَبْرَارَ وَالْعَابِدِينَ أَهْلَ الصَّالِحِ
أَنْتَى أَشْتَهَى السَّمَاعَ وَشُرْبَ الْكَأْسِ وَالْعَضَّ لِلْخُدُودِ الْمِلَاحِ

(١) الأغاني ١١ : ٢٦٦ . ونيس يعني فنطلق لشئون الحياة .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية : مادة أبي دلالة) .

(٣) الأغاني ١٠ : ٢٤٨ .

(٤) المصدر نفسه ١٠ : ٢٣٥ .

وَالنَّدِيمَ الْكَرِيمَ وَالْخَادِمَ الْفَارَةَ يَسْعَى عَلَى بِالْأَقْدَاحِ^(١)

وصاحب الأغاني يؤمن فيما يبدو بمجون الوليد بن يزيد وفسقه ، ولا يصدق الروايات التي تحاول أن تجعل أخبار ذلك المجنون مكيدة سياسية من هشام بن عبد الملك لخلع الوليد ، يقول أبو الفرج عنه : « كان فاسقاً خليعاً متهماً في دينه . . ومن الناس من ينسب ذلك عنه وينكره ويقول إنه نُحِلَّه وألصق إليه والأغلب الأشهر غير ذلك^(٢) » ويروى السيوطي عن الوليد أنه كان فاسقاً شريباً للخمر منهكاً لحرمات الله ، ويروى عن المعافي الجريري ما يفيد زندقته الوليد وكفره وإلحاده ، كما يروى عن الذهبي قوله بمجون الوليد فحسب إذ يقول : « لم يصح عن الوليد كفر ولا زندقه بل اشتهر بالخمر والتلوط^(٣) » . وحتى على هذا القول فالوليد ماجن فاسق إذ يمارس أساسين من أسس المجنون وهما الخمر والتلوط . وهو يجهر ببلذته حين يعيبه بعض الناس على الشراب فيقول :

وَلَقَدْ قَضَيْتُ وَإِنْ تَجَلَّلَ لِمَتِي شَيْبٌ عَلَى رَغَمِ الْعِدَا لَذَاتِي
مِنْ كَاعِبَاتِ كَالِدُمَى وَمَنَاصِفِ وَمَرَكَبِ لِلصَّيْدِ وَالنَّشَوَاتِ^(٤)

وتظهر نزعة المجنون واضحة بجلية منبعثة من نفس الوليد المتأثرة تأثراً عميقاً بمجان الكوفة — كما ذكرنا — في تلك الأبيات التي قالها عند موت هشام بن عبد الملك حين سمع صياح بناته وندبهن ، يمثل هذا الموقف كان خليعاً بأي إنسان سوى أن يستعبر له وتهتز مشاعره ويخلى ما بنفسه من عداوة لهذا الميت . ولكن الماجن لا يعترف بهذا كله ولا يخضع له . بل تغلب عليه روح المجنون والشنوذة حتى في أكثر المواقف استشارة للحزن . وإلا فكيف نقرأ أبيات الوليد التي قالها بهذه المناسبة :

إِنِّي سَمِعْتُ بِلَيْلٍ وَرَأَى الْمُصَلَّى بِرَنَّةٍ
إِذَا بَنَاتُ هِشَامٍ يَنْدُبْنَ وَالِدَهُنَّ

(١) الأغاني ٧ : ٢٢ .

(٢) الأغاني ٧ : ٢ .

(٣) تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين : ١٦٦ .

(٤) الأغاني ٧ : ١٢ .

يَنْتُبْنَ قَرَمًا جَلِيلًا قَدْ كَانَ يَعْصُدُهُنَّ
أَنَا الْمُخَضَّتُ حَقًّا إِنْ لَمْ^(١)

أما عصابة المحبان التي ذكرنا أمرها من قبل فقد كانت تضم عدداً كبيراً من الشعراء الذين أكبوا على ملذاتهم وشهواتهم وآمنوا بمبادئ المجون ، من خروج على الدين والتقاليد ، ومجاهرة بهذا الخروج . وكثيراً ما كان يجتمع أفراد هذه العصابة ويتطرحون الشعر الدال على فساد مذهبهم وعلى إمعانهم في المجون . وقد سجل لنا حمزة الأصفهاني في الباب الثامن من روايته لديوان أبي نواس كثيراً من هذه المطارحات التي كانت تجري بين أبي نواس وأفراد عصابة المحبان . ومما ذكره لنا عن مجالس هذه العصابة أنهم كانوا يجتمعون أحياناً على باب حنة جارية المهدي بباب الطاق أيام الرشيد . فوقع بينهم وبين زبور الشاعر خلاف فهجوه وهجاهم جميعاً وعاداهم حتى تركوا هذا المجلس ، وكان لهم دكان كبير يجلسون عليه ، فقال زبور في ذلك :

وعصابة أنزلتها بالصغر عن دكانها
أدخلت رأس شجاعها لك في حرام جبانها^(٢)

ونجد من أسماء هذه العصابة عدداً كبيراً من الشعراء فيهم أبان اللاحق والحسين ابن الضحاك . ودعبل الخزاعي ، ومسلم بن الوليد ، ووالبة بن الحباب . ومحمد ابن رياح ، وأحمد بن روح ، وحمدان بن زكريا الخزاز ، وداود بن رزين الواسطي وفضل الرقاشي ، وأبو قابوس النصراني ، والحماز ، وأبو الشمقمق . وعمرو الوراق والحسين الخطاط ، وعلى بن الحليل الكوفي ، وإسماعيل القراطيسي ، ورزين الكاتب ، وحماد عجرد ، ومطيع بن إياس ، ويحيى بن زياد ، وابن أبي عمينة . ومن الممكن أن ندخل أيضاً في هذه العصابة المألجة عدداً من الجواري مثل عنان وغيرها لوجود نقائض بينهم وبين أبي نواس بالذات في غاية الفحش والتلذذ في المجانة . ولعل الوقاحة وحب الخنى بألوانه المختلفة هما أبرز ما في أفراد هذه العصابة ،

(١) الكلمة المصرية لمعنى أقبل بهن .

(٢) ديوان أبو نواس (ط . قاجار) : ٤٣ ، ٤٤ .

وقد صدق سليمان بن أبي سهل بن نبيخت حين وصف أبا نواس الذي يمثل أفراد هذه العصابة بقوله :

وَذِي عَدَمٍ مِنْ قَبِيحِ الشِّيمِ	صَرِيحِ الدَّنَاءَةِ مَوْلَى الْكَرَمِ
بِعَيْنَيْهِ مِنْ كُلِّ خَيْرٍ عَمَى	وَبِالْأُذُنِ مِنْ كُلِّ حُسْنٍ صَمَمَ
خَفِيَ عَلَى أَعْيُنِ الْمَكْرُمَاتِ	وَأَشْهَرُ فِي رِيْبَةٍ مِنْ عِلْمِ
إِذَا رُفِعَتْ لِلْخَنَى رَايَةٌ	أَلَحَّ عَلَى سَاقِهِ وَاعْتَزَمَ
كَأَنَّ الْوَقَاحَةَ قَدَّتْ لَهُ	عَلَى وَجْهِهِ رُقْعَةٌ مِنْ أَدَمِ ^(١)

أما النقائص التي كانت تجرى بين هؤلاء المحبان فكانت في مجموعها تمثل أقصى أنواع المحبون والتهتك ، فأبو نواس ومسلم بن الوليد يتعارضان في المفاضلة بين البكر والثيب فيقول أبو نواس :

قَالُوا عَشِيقَتَ صَغِيرَةٍ فَأَجَبْتُهُمْ	أَشْهَى الْمَطِيِّ إِلَى مَا لَمْ يُرْكَبِ
كَمْ بَيْنَ حَبَّةٍ لَوْلُوٍ مَشْقُوبَةٍ	لُبِستَ وَحَبَّةٍ لَوْلُوٍ لَمْ تُثَقَّبِ
ويعارضه مسلم بن الوليد قائلا :	
إِنَّ الْمَطِيَّةَ لَا يُلْدُّ رَكُوبُهَا	حَتَّى تُذَلَّلَ بِالزَّمَامِ وَتُرْكَبَا
وَالْحُبُّ لَيْسَ بِنَافِعٍ أَرْبَابَهُ	حَتَّى يُؤْلَفَ فِي النُّظَامِ وَيُثَقَّبَا ^(٢)

ويكتب أبو قابوس النصراني إلى أبي نواس يصف له مجلسا ماجنا لم يحضره فيقول :

فَدِينُكَ يَا نُؤَاسِي اضْطَبَحْنَا	بِكُبْرَةٍ وَبِلُبْلَةٍ وَطَائِسِ
فَمَا كَانَتْ صَلَاةُ الظَّهْرِ حَتَّى	تَلَفَّقْنَا بِأَثْوَابِ النُّعَاسِ
تَوَسَّدَ بَعْضُنَا أَفْعَادَ بَعْضِ	وَوَضَعْنَا فِي اخْتِلَاطِ وَالتَّبَاسِ

(١) ديوان أبي نواس (ط . فاجر) : ٥١ - ٥٢ .

(٢) المصدر نفسه : ٣٧ .

فيتحسر أبو نواس على حرمانه من هذا المجلس ويحجب قائلا :

قد وُفِّقْتُمْ لِخِلَالِ ظَرْفٍ خلا إخلالكم بأبي نواس
فهلأ إذ عَزَمْتَ على اضطباحٍ وقدما كان ذاك من التماسي
ذكرت خلاعتي ومساعداتي ولم تك غافلا عني كناسي
أبا قابوس جدد لي صبوحا على مُرَدٍّ ومُسمِعةٍ وكاسي^(١)

وهذه المجالس التي كان يعكف عليها هؤلاء الماجنون كانت تحوى كل الرذائل وكل أركان المجون ، أى الخروج على الدين والتقاليد والعرف . وقد روى لنا حمزة الأصفهاني أبياتا لعشرة من أولئك الشعراء الماجنين كان يستضيف كل منهم الآخرين عنده ، ويغريهم بلون أو أكثر من ألوان المجون ليقبلوا ضيافته ، فداود ابن رزين الواسطي يغريهم بالخمير في مجلس لطيف وسماع الفناء ، وأبو نواس يغريهم بارتكاب أنواع من الفواحش ويجعل ميعادها أوقات الصلاة إمعانا في المجون والتهتك :

فإن أردتم فتاة أنيتكم بفتاة
وإن أردتم غلاما صادقتمنى مؤاتي
فتاوروه مجونا في وقت كل صلاة^(٢)

ويعرض عليهم الحسين الخليل شرب الخمر وارتكاب الفاحشة مع غلام ثمل . ويكتفى فضل الرقاشي بدعوتهم إلى الخمر ، أما عمرو الوراق فيدعوهم إلى الخمر والسماع ويحل لهم ترك الصلاة :

هذا وليس عليكم أولى ولا وقت عَصْرِ^(٣)

وأما على بن الخليل وإسماعيل القراطيسي ورزين الكاتب وابن الخزاز فجميعهم يدعون باقي عصابة المجان إلى مثل ما تقدم به إخوانهم من خمر وسماع وارتكاب فواحش ولو بين بعضهم البعض كما جاء في أبيات ابن الخزاز^(٤) . ويبدو أن المجون كان

(١) ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٥٤ .

(٢) المصدر نفسه : ٦١ .

(٣) المصدر نفسه : ٦٢ .

(٤) المصدر نفسه : ٦٤ .

يصل بهم إلى هذا الحد من التهلك ليشعروا أنفسهم بالانطلاق من كل قيد والتفنى في الإقبال على الشهوات . وربما كان الاتصال الشاذ بين أفراد عصابة المجان هذه وبعضهم البعض له جذور في الإباحة المزدكية ، وإلا فكيف تفسر مثل قول والبة ابن الحباب :

حتى إذا ما انتشينا وهزنا إبليس
رأيت أعجب شيء منا ونحن جلوس
هذا يُقبلُ هذا وذاك هذا يبوس^(١)

وقد اشتهر والبة بهذا الميل المزدكى إلى الإباحة حتى إن المهدي رفض انخاذه نديماً بسبب هذا الميل الذي أفصح عنه في شعر له^(٢) .

وأما ما روى لنا من نقائض أبي نواس مع عنان جارية الناطق ومع غيرها من الجوارى فهو يؤكد لنا الدور الخطير الذي قامت به الجوارى في القرن الثاني من إشاعة التهلك والفحش وسريان تيار المحجون في قوة واندفاع . وربما كانت « دقاق » المغنية صورة هؤلاء الجوارى في مجونها وتهتكها حتى إنها كانت تكتب الأشعار في وصف منها وفيها يقول الشاعر :

عَدِمْتُكَ يَا صَدِيقَةَ كُلِّ خَلْقٍ أَكُلُّ النَّاسِ وَيَحْكُ تَعَشِّقِينَا

وإذا صح ما رواه الراغب الأصفهاني عن تلك الجارية التي خرجت من دار الرشيد ومعها مروحة مكتوب عليها عبارة في منهي البذاءة والفحش^(٣) لكان صورة مذهلة لما بلغه المحجون في القرن الثاني ، وخاصة بين هؤلاء الجوارى المتهتكات . ومالنا نذهب بعيداً في تصورنا لهذا التهلك وفي استنتاج تأثير الجوارى في حركة المحجون . وهذا شعر عنان في أبي نواس يدل على إباحة مطلقة لا تسحي ولا تحتشم كمثل قولها فيه :

(١) طبقات ابن المعتز : ٨٩ .

(٢) انظر : المصدر نفسه .

(٣) الأغاني ١٢ : ٢٨٤ .

(٤) انظر : محاضرات الأدباء ٢ : ٨٧ .

عَجَبًا مِنْ حَقَّقِيْ يَدْعَى أَصْلَ اللُّوَاطِ .
 فَإِذَا صَارَ إِلَى الْبَيْتِ وَخَشَفَ عَنْ تَوَاطِ .
 فَالَّذِي يَعْلَمُ يَذَرِي مَنْ يَلِي وَجْهَ الْبِسَاطِ .^(١)

وما رواه لنا حمزة الأصفهاني أيضا عن لقاء أبي نواس مع أربع نسوة ماجنات بظاهر البصرة ، والشعر الذي دار في هذا اللقاء يطلعنا على المدى الخطير الذي بلغه تيار المحجون في القرن الثاني ، كما يطلعنا هذا الخبر أيضا على تأثير أبي نواس الواضح بشعر المحجون في الكوفة وخاصة شعر عمار ذي كنار الذي مر بنا في هذا الفصل مثال له . فأبو نواس يرد على النسوة الماجنات بقصيدة تشبه قصيدة عمار في كل شيء أولها : ليتني ليت ليتني^(٢)

ولم يكن المحجون وقفاً على عصابة من الشعراء أو جماعة من الناس أو طبقة بذاتها في المجتمع الإسلامي في القرن الثاني ، ولكنه فيما يبدو كان شائعاً بين أفراد من الطبقات المتباينة بتأثير العوامل الاجتماعية المختلفة التي شرحنا أمرها في الباب الأول . ونستطيع أن نتأكد من ذلك من الروايات التي ذكرها حمزة الأصفهاني في الباب الثاني من روايته لديوان أبي نواس . فمن ذلك مثلاً ما وقع عليه بصر أبي نواس في إحدى الخرابات ، إذ رأى مقاء يعلو نصرانيا فلما لمحاه انفصل السقاء عن النصراني وأخذ قربته وعدا ، وقام النصراني غير محتشم يشد سراويله وينشد بيتين في غاية الإفحاش^(٣) . وفي رواية أخرى أن أبا نواس رأى رجلاً من ولد المهلب ثم من ولد روح بن حاتم وفوقه غلام يعفجه .^(٤) إلى غير ذلك من الروايات التي تصور لنا قوة تيار المحجون وغلبته على أفراد في المجتمع الإسلامي في الفترة التي نتحدث عنها . وكما ربطنا بين المحجون والزندقة وأوجدنا بينهما صلة الجزء بالكل كذلك لا نستطيع أن ننكر تأثير حركة الشعوبية في هذا التيار الماخن ، خاصة أننا نجد رموس الماجنين منذ بداية القرن الثاني ، وأغلب أفراد عصابة الحجان التي تحدثنا عنها من الموالي ، بل بعضهم من المتعصبين ضد العرب المنصورين إلى حركة الشعوبية .

(١) ديوان أبي نواس (ط . قاجار) : ٨٣ . (٢) المصدر نفسه : ٨٦ ، ٨٧ .

(٣) المصدر نفسه : ٩٣ .

(٤) المصدر نفسه : ٩٤ .

ونحن لا نستبعد أن يكون استهتار هذه الفئة من الشعوبيين وحُهم على المجنون وسعيهم لانتشاره وإشاعته ، جزءاً من سياسة الشعوبيين التي أرادوا بها هدم مقومات المجتمع الإسلامي . والذي يجعلنا نميل إلى هذا الرأي أن أساس المجنون عند هؤلاء الشعراء كان المجاهرة به . وليس ضرورياً لمن يريد أن يستبيح محرماً أن يجهر به إلا إذا كان يقصد من وراء مجاهرته الدعوة إلى مذهبه ، وهذا ما فلعحه بالفعل في شعر الماجنين . فبشار يدعو إلى اللذة دون نظر إلى اللوام والساخطين إذ يقول :

ترقُبُ فينا العاذلين على الهوى وما نال عِبْشاً قَبْلَنَا مَنْ تَرَقَّبَا
إذا نحنُ لم نَنعمْ شَبَاباً فإنما شَقِينَا ولم يَحْزَنْ لَنَا مَنْ تَشَبَّيَا
وما استفرغَ اللذاتِ إلا مُقَابِلُ إذا هم لم يَذْكُرِ ضَامَنَ تَغَضُّبَا^(١)
وهو يجاهر بلذته مرة أخرى ، ولا يكتفى بذلك بل يسهل للناس ارتكابهم المحرمات ، وهذا اتجاه خطير جديد في المجنون فيقول :

من راقبَ النَّاسَ لم يظفر بحاجتِهِ وفاز بالطيباتِ الفاتِكُ اللَّهْجُ
قالوا : حرامٌ تلاقينا فقد كذبوا ما في التَّزَامِ ولا في قُبْلَةٍ حَرَجُ^(٢)
ونجد هذه الناحية واضحة عند أبي نواس الذي لا يكتفى أيضاً بالمجاهرة ، ولكنه يؤكد إصراره على المضي في الفساد والغى فيقول :

لستُ بالتَّارِكِ لَذَاتِ النَّدَامَى لِلصَّلَاحِ
قُلْ لِمَنْ يَبْغِي صلاحاً بَغْتُ رُشْدِي بِطَلاحِي
أَطِيبَ اللذاتِ ما كانَ جِهَاراً بافْتِضاحِ^(٣)
وهو في موضع آخر يعترف بتحريم ما يرتكبه ولكنه يستشعر اللذة في هذا التحريم ، وهذه دعوة للإباحة خفية ، ولكنها عميقة الأثر ، يقول :

فَخُذْهَا إِنْ أَرَدْتَ لَذِيذَ عَيْشٍ ولا تَعْدِلْ خَلِيلِي بِالْمُدَامِ
وإن قالوا : حرامٌ ، قُلْ : حَرَامُ ولكن اللذاتِ في الحَرَامِ^(٤)

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٧٥ .

(٤) المصدر نفسه : ٣٠٨ .

(١) ديوان بشار ١ : ٢١١ .

(٣) ديوان أبي نواس : ٢٣٤ .

وأبو نواس في موضع ثالث يمزج بين المحبون والكفر داعياً إلى المجاهرة بهما أيضاً
إذ يقول :

فَبُحْ بِاسْمِ مَنْ أَهْوَى وَدَعْنِي مِنَ الْكُفَى فلا خَيْرَ في اللَّذَاتِ مِنْ دُونِهَا سِتْرُ
ولا خَيْرَ في فَتْكِ بَغِيرِ مَجَانَةٍ ولا في مُجُونٍ لَيْسَ يَتَّبَعُهُ كُفْرُ^(١)

ونحن لا يمكننا أن تفهم منع الحليفة المهدي لغزل بشار إلا من ناحية اتصاله
بالإباحة والمجون ، وتحريضه على فسق المجتمع الإسلامي والتشهير بنسائه بدافع
شعوبيته في الغالب ، ويتضح هذا من شعر بشار حين يوهم الناس بسهولة اقتناص
المرأة في عصره لا فرق عنده بين حرة وأمة إذ يقول :

عُصْرُ النِّسَاءِ إِلَى مُيَاسَرَةٍ وَالصَّغْبُ يُمَكِّنُ بَعْدَ مَا جَمَحَا^(٢)

من العسير علينا إذن أن نفصل بين المحبون والشعوبية ولو في بعض أسباب قوته
ومظاهره . حقيقة إنه وجد شعراء ماجنون لا يتصلون بالشعوبية لأن الذي دعاهم إلى
المجون عوامل أخرى اجتماعية وثقافية وحضارية ، ولكننا مع ذلك لا نغني الحركة
الشعوبية من هذا التأثير الخطير في تيار المجون .

وفي هذا القرن الثاني الذي نتحدث عنه نجد كثرة من الشعراء الذين يوصفون
بالمجون من غير المشهورين المعروفين لدارسي الأدب . فمن هؤلاء مثلاً أبو النضر
عمرو بن عبد الملك مولى بني نجح ، ويقول عنه صاحب الأغاني : « كان يظهر
الخلاعة والمجون والفسق ويعاشر جماعة ممن يعرف بذلك الشأن^(٣) » وكان أبو النضر
من شعراء البرامكة ومن ينافسون أبا نواس في عشق عنان جارية الناطلي ، وهو
يقول فيها :

أنا	والله	أهواك	وأهواك	وأهواك
وأهوى	قُبْلَةَ	مِنْكَ	على	بَرْدِ
أنا	والله	أهواك	وما	يشعر
فإياك	بأن	يَعْلَمَ	إياك	إِيَّاكَ ^(٤)

(١) ديوان أبي نواس : ٢٤٠ .

(٢) ديوان بشار ٢ : ٩٨ .

(٣) الأغاني ١١ : ٢٨٥ .

(٤) المصنف نفسه ١١ : ٢٨٧ .

ومثل هذا الغزل الماजन يذكرنا بغزل حماد عجرد في « جواهر » جارية ابن عون
نافع بن عون إذ يقول فيها :

إني لأهوى جَوْهَرًا وَتُحِبُّ قَلْبِي قَلْبَهَا
وَأَحِبُّ مِنْ حُبِّي لَهَا مَنْ وَدَّهَا وَأَحَبُّهَا
وَأَحِبُّ جَارِيَةً لَهَا تُخْفِي وَتَكْتُمُ ذَنْبَهَا
وَأَحِبُّ جِيرَانًا لَهَا وَابْنَ الْخَبِيثَةِ رَبَّهَا^(١)

وآدم بن عبد العزيز وهو عربي من بني مروان ، كان في أول أمره خليعاً ماجناً
منهمكاً في الشراب حتى إن أحد الرواة قال عنه : « ما رأيت قرشياً أجمن منه »^(٢)
وكذلك حمزة بن بيض الذي يقول عنه صاحب الأغاني إنه كوفي خليع ماجن^(٣) ،
قد عاش في أواخر القرن الأول وأوائل الثاني . ومحمد بن عمرو الجهماز الذي كان
ماجنًا خبيث اللسان^(٤) . وسعيد بن وهب مولى بني صامة بن لؤي ، ويكنى أبا الخطاب ،
كان ماجناً من أصحاب والبة وعلى بن الحليل وأضرابهما ثم تاب الله عليه وتزهد^(٥) .
ويحيى بن زياد الحارثي الذي كان فيما يبدو من عصبة المجان^(٦) . وزرزر الرفاء
ويكنى أبا الخطاب كان ماجناً من أصحاب والبة وعلى بن الحليل أيضاً^(٧) . والحاركي
الذي يقول عنه صاحب « الورقة » إنه شاعر خبيث سفيه ماجن . وشعره كله
لا يقل فحشا عن قوله :

إِذَا لَامَ عَلَى الْمُرْدِ نَصِيحُ زَادَنِي جِرْصًا
وَلَا وَاللَّهِ يَا قَوْمُ فَلَا أَقْلِعُ أَوْ أُخْصِي^(٨)

(١) الأغاني ١٣ : ٧٦

(٢) المصدر نفسه ١٤ : ٧٨ ، تاريخ بغداد ٧ : ٢٥ .

(٣) الأغاني ١٥ : ١٤ .

(٤) تاريخ بغداد ٢ : ١٢٥ .

(٥) الأغاني ٢٠ : ٦٩ ، تاريخ بغداد ٩ : ٧٣ .

(٦) تاريخ بغداد ١٤ : ١٠٦ .

(٧) الورقة : ٣٧ .

(٨) المصدر نفسه : ٥٦ .

وابن المعتز يروى عن أبي نواس أنه قال : « ما مجنت ولا خلعت العذار حتى عاشرت الحاركي فجاهر بذلك ولم يحتشم ، فامثلنا نحن ما أتى به وسلطنا مسلكه ، ونحن ومن يذهب مذهبتنا عيال عليه^(١) » فكأن الحاركي إذن من رموس المحبون في القرن الثاني وليس مانجنا عاديا ما دام قد تتلمذ على يديه أمثال أبي نواس .

وابن خلدام الأسدي كان مانجنا خبيثا وقد ذكرناه من قبل ، والغمر بن أبي الغمر أو الخليلع الشامي وكان شاعرا خبيثا في مجونه^(٢) . وعمرو بن حسان بن هاني الذي كان صاحب شراب واستفرغ شعره في وصف المجالس والندامى^(٣) . وعلى ابن كثير مولى بني أسد الذي كان صاحب شراب وفتوة^(٤) . ومثقف بن عبد الرحمن ابن زياد الهلالي وهو خليلع مانجن منهم في دينه^(٥) .

هذه الكثرة من الشعراء تبين لنا بوضوح كيف أن تيار المحبون كان قويا في القرن الثاني وكان يعبر عن اتجاه واضح في شعر هذا القرن . ولو وصلتنا أرجوزة الرقاشي المزدوجة التي كتبها قبل وفاته وضمنها أنواع المحبون وأركانها لعرفنا الشيء الكثير مما قد يكون خفي علينا أمره ، وعلى العموم فابن المعتز يروى لنا أنها كانت مشهورة موجودة وأن الشاعر يأمر فيها أتباعه ورفقاءه المانجنين باتباع اللواط وشرب الخمر والقمار والهراش بين الديكة والكلاب . فهذه إذن هي بعض عناصر المحبون وأركانها التي كان المجان يتبعونها في القرن الثاني وأول أرجوزة المحبون هذه :

أوصى الرقاشي إلى خلانيه وصيبة المَحْمود في إخوانه^(٦)

ومما قدمناه من أمثلة يتبين لنا أن تيار المحبون كان يلتقي دائما بشعر الحمريات ولعل عبارة آدم بن عبد العزيز تعبر عن ذلك الالتقاء حين أنهم بالزندقة فدافع عن نفسه قائلا : « كنت فتى من فتيان قريش أشرب النبيذ وأقول ما قلت على سبيل المحبون^(٧) » وكان تيار المحبون يلتقي أيضا بشعر الغزل كما رأينا في شعر حماد عجرد

(١) طبقات الشعراء : ٣٠٦ .

(٢) المؤتلف والمختلف : ١١٤ .

(٣) معجم أشعراء : ٢٣٢ .

(٤) المصدر نفسه : ٢٨٢ .

(٥) المصدر نفسه : ٤٠٤ .

(٦) طبقات أشعراء : ٢٢٦ .

(٧) الأغاني ١٤ : ٥٩ .

وأضرابه ، ولكنه الغزل الخليع المالحن الذي يفترق عن الغزل الصادق البريء . وتتضح لنا هذه التفرقة في حديث الأصفهاني عن العباس بن الأحنف إذ يقول : « كان العباس من الظرفاء ولم يكن من الخلقاء ، وكان غزلاً ولم يكن فاسقاً ^(١) » وكان تيار المحبون يلتقي أيضاً بالزندقة كما أوضحنا من قبل وكان يلتقي بكل أنواع الشذوذ الجنسي . ويتضح لنا هذا في أبيات والبة بن الحباب التي يقول في مطلعها :

يُعَاطِينَا الزُّجَاجَةُ أَرِيحِي رَحِيمُ الدَّلِّ بُورِكَ مِنْ مُعَاطِي ^(٢)

وظاهرة الشذوذ الجنسي بدأت كما يقول النوبختي في منتصف القرن الثاني الهجري ثم امتد طوفانها بعد ذلك . وقد ابتليت الحضارة الإسلامية بهذا الداء الذي ظهر في حضارات أخرى كثيرة حينما وصلت طور نضوجها وبدأ يتطرق إليها الانحلال الخلقي . وأهم الأسباب الداعية إلى ظهور الشذوذ الجنسي اختلاط عدد كبير من الأجناس البشرية المختلفة الأديان والعقائد والعادات والتقاليد . ويقول النوبختي إن من الخطأ أن نعزو الانحلال الخلقي إلى أثر الفرس وحدهم ، فالحق أنه نشأ عن اختلاط كل هذه الأجناس اختلاطاً نجم منه كثير من الاضطراب والشك . ^(٣) ويعارض هذا الرأي « ول ديورانت » إذ يذهب إلى أن اللواط والسحاق انتشرا في العالم الإسلامي بتأثير اتصال العرب بالفرس ^(٤) . ثم ينقل ديورانت في موضع آخر من كتابه عن هيرودوت أن الفرس أخذوا عن اليونان عادة اشتهاه الغلمان . ومما يؤكد ذلك وجود عبارات قاسية في « الاستاق » - وهو كتاب الفرس الديني - تشنع على عادة اللواط ^(٥) .

ومهما يكن الأمر فالقرن الثاني - كما يتضح لنا من الشعر - قد عرف أنواعاً مختلفة من هذه الانحرافات الجنسية : عرف حب الذكور للذكور كما يتضح في شعر الحاركي وحماد عجرد ومطيع بن إياس والبة بن الحباب وأبي نواس والحسين

(١) الأغاني ٨ : ٢٥٣ .

(٢) انظر : طبقات ابن المعتز : ٨٨ .

(٣) قصة أبي نواس : ١٠٤ .

(٤) قصة الحضارة ١٣ : ١٣٦ .

(٥) المصدر نفسه ٢ : ٤٤٠ .

ابن الضحاك وغيرهم ، وعرف حب الإناث للإناث كما يتضح لنا في قصيدة أبي العتاهية :

ألا يا ذوات السحق في الغرب والشرق أفقن فإن «الفعل»^(١) أشقى من السحق
أفقن فإن الخبز بالأدم يشتهى وليس يسوغ الخبز بالخبز في الحلق
أراكن ترتقن الخروق بعثليها وأى لبيب يرقع الخرق بالخرق
وهل يصلح المهراس إلا بعوده إذا احتيج منه ذات يوم إلى الدق^(٢)

وعرف من الانحرافات الجنسية أيضاً اللذة المضاعفة التي تكون من قدام ومن خلف وقد صورها أبو نواس وكذلك مطيع بن إياس^(٣). كما عرف « العادة السرية » على الرغم من انتشار الجوارى والعلمان وشيوع الإباحة في الجنسين ولكن هكذا دأب المحبون دائماً ، إنه يفتن في تهيئة أسباب اللذة واستفراغ الشهوة من أى طريق . وقد روى لنا الجاحظ كثيراً من الأشعار التي قبلت في « العادة السرية » في الجزء الخامس من كتاب الحيوان ، وكذلك امتلأت بهذه الأشعار كتب المتأخرين كمحاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني ونهاية الأرب للنويري . ويقول ابن منظور إن أبا نواس هو أول من قال شعراً في هذا الشذوذ ، وهو يروى ما نظمه أبو نواس في كتابه عن أخباره^(٤). بل لقد عرف القرن الثاني أيضاً اتصال الآدميين بالحمير^(٥) ، مع أن هذا الانحراف لا يكون إلا في مجتمع محافظ أشد المحافظة ، لا تختلط فيه الإناث بالذكور بعكس ما كان عليه الحال في مجتمع القرن الثاني ، ولكن هكذا شأن المحبون أيضاً في ابتكار أنواع الشهوات الشاذة .

وما نقدم يتبين لنا أن تيار المحبون كان اتجاهاً من اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني ، لم يظهر من قبل ، شأن الاتجاهات الأخرى التي سنتناولها في هذا الفصل والتي كانت جميعها صدى لاتجاهات حياة المجتمع الإسلامي في القرن الثاني .

(١) أثرت هذه الكلمة بدلا من الكلمة الصريحة .

(٢) الأغاني ٤ : ٢٤ .

(٣) الأغاني ١٣ : ٣٢٩ .

(٤) أخبار أبي نواس ١ : ١١٠ .

(٥) طبقات ابن المعتز : ٣٨٨ .

الزندقة

قلنا في المحجون إنه أول درجة في طريق الزندقة ، وقد رأينا من المحجون ألواناً عنيفة من الإباحة والشذوذ وارتكاب المحرمات ، فكيف إذن تكون الزندقة ؟ ما شكلها ؟ ما موضوعها ؟ وإلى أين كانت تسير بالمجتمع الإسلامي في القرن الثاني ؟ وكيف أنها تكون اتجاهًا هامًا جديدًا في الشعر العربي يظهر لأول مرة في تاريخه ؟ إن تحديد معنى كلمة « زندقة » ليس بالأمر الهين لأن هذا اللفظ باتفاق الآراء ليس من أصل عربي ، وقد اختلف الباحثون في تحديد نسبته فيرى بيقان أنه من أصل آرامي (زنديق) وأن هذه الكلمة انتقلت إلى الفرس فحرفت إلى « زنديك » ولما نقلت إلى العربية أصبحت « زنديق » وكان يقصد بها بادی الأمر أبرار المانوية وزهادهم ، ثم أصبحت علمًا على المانوية كلهم ، وتطور معناها بعد ذلك إلى ملحد . ويؤيد حامد عبد القادر هذا الرأي بقوله : « من المؤكد الذي لا يتطرق إليه الشك أن الفارسية الفهلوية تأثرت بالآرامية ، فيرجح أن الفرس أخذوا هذه الكلمة من الآرامية وحرفوها بعض التحريف فجعلوها « زنديق » وذلك بإبدال النون من إحدى الدالين كما فعلوا بكلمة شبات العبرية إذ أبدلوا من إحدى الباءين نونا ، وأبدلوا الدال من الثاء الأخيرة وجعلوا الكلمة « شنباذ » ومعناها يوم السبت . ثم أخذ العرب عن الفرس كلمة زنديق بعد أن كسروا زايها لتسم مع كسرة الدال وجعلوها « زنديق » مثل عريبد وتنين وقنديل . . . وكانت تطلق في عرف المانويين بمعناها الأصلي على المؤمن المخلص من أتباع ماني ، ولما كان الزرادشتيون يعدون هؤلاء ملحدين خارجين على الزرادشتية الحققة فقد أطلقت الكلمة عندهم على كل ملحد لا يؤمن بالدين الحق وهذا هو المعنى الذي ظل يفهم في العصور الإسلامية ^(١) .

ويرى فولرز أن كلمة زنديق من أصل إغريقي ^(٢) ، أما براون فيرى أن الكلمة صفة فارسية معناها « متبع الزند » أي الشروح القديمة للأفستا وهو كتاب زرادشت المقدس ، وأن المانوية سموا بالزندادة لقيامهم بتأويل وشرح الكتب المقدسة للديانات الأخرى حسب آرائهم . أما فون كريمر فيقول إن كلمة زنديق كانت تدل على معان

(١) قصة الأدب الفارسي : ٦٠ ، ٦١

(٢) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) : مادة زنديق .

مختلفة في الأزمنة المتباينة ، ففي بادئ الأمر كانت تطلق على الذين اعتنقوا الآراء الفارسية وأخيراً كانت تدل على أتباع الديانة المانوية . ومع ذلك فقد اتسع مدلولها شيئاً فشيئاً حتى أصبحت مرادفة لكلمة ملحد أى الذى لا يعتد بالدين . والذى يؤكد لنا أن الكلمة كان يقصد بها المانوية في مبدأ الأمر كلام الجاحظ في الحيوان عن كتب الزنادقة الفخمة ، لأن من الصفات الخاصة بكتابات المانوية الزخرفة الفخمة والتفنن^(١) . وقد استند « دارمشتير » على كلام المسعودى فعرف الزنديق عند أتباع مزدك بأنه الملحد الذى يأتى بتفسير جديد للأفستا^(٢) . ويرى « فيدا » أن الزندقة التى حاربها المهدي والهادي هي المانوية أولاً وبالذات . ودليله على هذا الوسائل التى كان يمتحن بها القضية قسمة رجوع الزنادقة عن الزندقة وإنكارهم لها ، وذلك بالبصق على صورة مائى . وتؤيد ذلك أيضاً وصية المهدي للهادي بتعقب هذه الطائفة التى ذكر له مبادئها وهى نفسها مبادئ المانوية^(٣) ، ويرى « شيدر » أن كلمة زندقة عربت في العراق أخذاً من المصطلحات الإيرانية أيام حكم الساسانيين . وقال « صديق » إن هذا التعريب حدث بين الموالى في الحيرة والكوفة ، وإن الكلمة ظهرت أول ما ظهرت في العراق عام ١٢٥ هـ عند قتل الجعد بن درهم^(٤) .

ويرجع معرب مادة زنديق في دائرة المعارف الإسلامية - نقلاً عن السيد أدي شير صاحب كتاب الألفاظ الفارسية المعربة - أن كلمة زنديق معربة عن لفظ زنديك أى الذى يعمل بما يطابق كتاب الزند لمزدك . ويفهم أحمد أمين من كلام ابن النديم أن الزندقة كانت مرادفة للمانوية ، في حين أن الحياط المعترلى يستعمل كلمة زندقة في الانتصار للدلالة على فرقة خاصة قريبة لليهود والنصارى . أما ابن قتيبة فيعتبرها في كتابه « المعارف » ديناً خاصاً من أديان الفرس^(٥) . ولكن الذى فهمته من كلام ابن قتيبة يدل على أنه كان يعنى بالزندقة المزدكية بالذات^(٦)

(١) الحضارة الإسلامية : ١٠١ ، ١٠٢ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) .

(٣) من تاريخ الإلحاد في الإسلام : ٣١ .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) .

(٥) فجر الإسلام : ١٠٧ .

(٦) المعارف : ١٦٧ .

ويفهم حسن إبراهيم حسن من عبارة للغزالي أن العرب كانوا يطلقون لفظ زنديق على من بنى وجود الله أو يقول إن له شريكاً^(١) .

ومن جملة تلك المناقشات التي ثارت حول الأصل اللغوي لكلمة زندقة ومعناها وتطور مدلولها ، يمكننا أن نقول إن لفظ الزندقة فيما يبدو من أصل فارسي حقاً ، وأنه عُرِّبَ مثل بقية الألفاظ الفارسية التي دخلت اللغة العربية في أثناء عملية التوليد والمزج بين العرب والفرس في القرن الأول الهجري ، وأنه لم يكن يقصد به - في رأيي - طائفة المانوية أتباع ماني الذي قال إن للعالم أصليين : نور وظلمة وكلاهما قديمان ، بل طوائف الثنوية جميعاً من مانوية وديصانية ومرقونية ومزدكية أيضاً وهم أتباع مزدك الذي أظهر دين الإباحة^(٢) . ووصية المهدي لابنه الهادي التي ذكرها الطبري تؤكد ذلك فقد جاء فيها : « إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة (يعني أصحاب ماني) فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة ، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم ومس الماء الطهور وترك قتل الهوام تخرجها وتحوباً ، ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين أحدهما النور والآخر الظلمة ، ثم تبيع بعد هذا نكاح الأخوات والبناات والاعتسال بالبول وسرقة الأطفال من الطرق لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور ، فارفع فيها الخشب وجرد فيها السيف^(٣) » ويبدو أن عبارة الطبري التي فسر بها معنى العصابة فقال (يعني أصحاب ماني) هي التي أدخلت في روع الباحثين وخاصة ثون كريمر أن الزنادقة هم المانوية فحسب وليس الأمر كذلك . وأما عبارة الجاحظ في الحيوان فلا يفهم منها أبداً أنها تحدد الزنادقة بالمانوية فقط فهو يقول : « إن الزنادقة حرصاء على المغالاة بالورق النقي الأبيض ، وعلى تخير الحبر الأسود المشرق البراق ، وعلى استجادة الخط والإرغاب لمن يخط » . ثم يكشف لنا عن سبب مغالاتهم في تأنيق كتبهم فيقول : « إن إتفاق الزنادقة على تحصيل الكتب كل إتفاق النصارى على البيع » . وهو يعني أنهم يريدون استعمال الناس بها واجتذابهم إليها عن طريق التأنيق والمغالاة فيها ، تماماً كما يحدث في كتب الدعاية التي توزعها دولة أو هيئة من الهيئات ، وخاصة الأجنبية ، في عصرنا

(١) تاريخ الإسلام ٢ : ١٠١ .

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٨٨ .

(٣) تاريخ الطبري ١٠ : ٤٢ .

الحاضر ، فهي لا تنصرف إذن إلى كتب المانوية وحدهم كما فهم قون كريم . وهو في هذا معذور لأن المؤرخين ذكروا لنا أن المانوية كانوا يعنون بتجريد الخط ، وأنه قد شاع عن ماني نفسه أنه كان نقاشاً ماهراً ويعزى إليه وضع كتاب صور سماه « أرزهنك » أو « أرتنك » ادعى أنه معجزته التي تدل على قدرته الخارقة ^(١) . أما مضمون كتب الزنادقة فيقول الجاحظ عنه « وجل ما فيها ذكر النور والظلمة ، وتناكح الشياطين وتسافد العقاريات وذكر الصنديد ، والتهويل بعمود السنج والإخبار عن شقلون . . . وكله هذر وعي وخرافة ^(٢) » وهذا المضمون وبخاصة النور والظلمة تشترك فيه طوائف الثنوية جميعاً على اختلاف بينها في حياة النور وموت الظلمة ^(٣) . ثم إن الثنوية كما يقول الشهرستاني اختصت بالمجوس ومائلهم جميعاً تدور على قاعدتين : إحداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة ، والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة ، والاختلاف في هذا هو الواقع بين فرق الثنوية . وهو يذكر منها عدداً كبيراً مثل الكيومرثية ، والزرروانية ، والزرادشتية ، والمسخية ، والخرمدينية ، والسيسانية ، والبهافريدية ، إلى غير ذلك ^(٤) .

وما يؤكد وجهة نظرنا في أن لفظ الزندقة كان يشمل جميع فرق الثنوية ما ذكره المهدي في وصيته لابنه عن إباحة الزنادقة ، والمانوية كما تصورها لنا المراجع المختلفة لم تكن فيها هذه الإباحة ، ولكن هذه الإباحة إنما تنسب إلى المزدكية وهي إحدى فرق الثنوية ، وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال ، ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال فأحل النساء وأباح الأموال ، وجعل الناس شركة فيها ^(٥) . ويقول الطبري عن مزدك : « إنه حضى السفلة على العلية ، واختلط له أجناس اللؤماء بعناصر الكرماء ، وسهل السبيل للغصبة إلى الغصب ، والظلمة إلى الظلم ، والعهار إلى قضاء نهمتهم والوصول إلى الكرائم اللاتئ لم يكونوا يطمعون فيهن ، وشمل الناس بلاء عظيم لم يكن لهم عهد بمثله ^(٦) » .

(١) انظر : قصة الأدب الفارسي : ٥٨ .

(٢) الحيوان ١ : ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركون : ٨٨ .

(٤) الملل والنحل : ١٨٠ .

(٥) المصدر نفسه : ١٩٣ .

(٦) تاريخ الطبري ٢ : ٩١ .

ومما يؤكد أيضاً أن كلمة الزنادقة كان يقصد بها المزدكية وغيرها من فرق الثنوية أن ما جاء في وصية المهدي عن تحريم اللحم هو من مبادئ المزدكية بالفعل ، ويقول ابن الأثير عن مزدك : « وحرم ذباجة الحيوان ، وقال يكنى في طعام الإنسان ما تنبته الأرض وما يتولد من الحيوان كالبيض واللبن والسمن والجبن »^(١) ولا عبرة في هذا بما قاله ابن النديم من أن المانوية يتركون أكل اللحم وشرب الخمر والتناكح^(٢) ، فهذا ما لم تؤكد المصادر الأخرى ولعله يخلط بين المزدكية والمانوية شأن بعض الكتاب الأقدمين .

ولا ينفي ابن دحية الكلبي - من القرن السابع - مع ما ذهبنا إليه في معنى الزندقة إذ يفرق بين شيئين : الزنادقة والثنوية ويعرف الزنديق بأنه « اسم يقع على من لا يثبت للمصنوعات صانعا ، وعلى من لا يثبت الرسالة أصلا وإن أثبت الصانع ، وعلى من يتوسل فيستر بالشهادتين ولا يعتقد شيئا ، وأنه ليس مكون ولا مدبر ، وأن هذا الخلق بمنزلة النبات يموت منه شيء ويمحى منه شيء ، وإنما تغلب عليه الطوائع الأربع في أبدانهم ، فإذا غلبت عليه إحداها من قتلته ، وأن أباه هو الذي خلقه حتى توهموا أن لآدم أبا ، أما الثنوية فهم « الذين يزعمون أن الإنسان ما دام يحسن فهو يعمل بروح اللاهوت ، وإذا أساء فهو يعمل بروح الشيطان ، وأن الخير من الله والشر من إبليس ومن أنفسنا . . وهم من طريق اللغة منسوبون إلى اثنين لزعمهم أن خالق الشر غير خالق الخير »^(٣) .

وفهم ابن دحية لمعنى الزندقة والثنوية يؤكد ما ذهبنا إليه ولا ينقصه في حقيقة الأمر . فالزندقة كانت تطلق على جميع فرق الثنوية في أول الأمر ، منذ أيام المنصور والمهدي والهادي على الأقل ، ثم تطور معنى الزندقة بعد ذلك ، فأصبح يطلق على كل خارج عن حدود الدين أو الأخلاق أو العرف أو التقاليد ، وابن دحية - فيما يبدو - يتحدث عن الثنوية بمعنى الزرادشتية ، وتعريفه لها يؤكد ذلك ، ويبدو أن جميع الكتاب المتأخرين عن القرن الثاني كان في أذهانهم حد واضح بين الزنادقة الذين يشملون جميع فرق الثنوية والخارجين عن الدين ، وبين الزرادشتية بوصفها لا تحض على منكر .

(١) الكامل ١ : ١٦٥ .

(٢) الصهرست : ٤٦٠ .

(٣) النبراس في تاريخ خلفاء بني العباس : ٣١ ، ٣٢ .

وهناك تفرقة واضحة بين الثنوية والمجوس من ناحية — كما يتضح لنا من كلام أبي بكر الباقلاني إذ جعل لكل منهما باباً خاصاً^(١). وبين المجوسية والزندقة من ناحية أخرى كما يتضح لنا من كلام ابن قتيبة الدينوري الذي يرجع وجود المجوسية إلى أصل قديم في العرب نتيجة اتصالهم بالفرس عن طريق الحيرة ، فيقول إن المجوسية كانت في تميم ويذكر عدداً ممن اعتنقها مثل زرارة بن علس التميمي وابنه حاجب بن زرارة ، والأقرع بن حابس . ومن ناحية أخرى يتحدث عن الزندقة ويقول إنها كانت في قريش وينص على انتقالها إلى العرب من الحيرة^(٢). ولكن ابن قتيبة لم يزد على ذلك شيئاً ، ولم يفسر لنا مدلول الزندقة التي يعتقد بقدوم أصولها في العرب . وقد أكد ابن الكلبي ما ذهب إليه ابن قتيبة — برواية تنهى في نسبتها إلى ابن عباس — بأن المجوسية كانت في بني تميم ، وقد زاد على معتقبيها الذين ذكرهم ابن قتيبة : هلال التميمي وأبا سود جد وكيع بن أبي سود ، كما جعل الزندقة في قريش وذكر لنا أسماء المتزندقين وهم عقبة بن أبي معيط ، وأبي بن خلف ، والنضر ابن الحارث ، والعاص بن وائل ، والوليد بن المغيرة . ونقل عن مجاهد أنه قال لابن عباس : وأنتى وقعوا في الزندقة ؟ فقال : من الحيرة ، كانوا يقدمون الحيرة بتجاراتهم فيلقون النصاري فيدارسونهم^(٣) .

ولولا ما ذكره ابن قتيبة في هذا الموضوع لأسقطنا نص ابن الكلبي من حسابنا واعتبرناه من دعاوى الشعوية ضد العرب ، ولكن يبدو أن الحيرة قد أثرت فعلاً في بعض الأفراد في الجاهلية ونقلت إليهم بعض معتقداتها ، ولعل كلمة النصاري هنا مقحمة في النص ، وربما كان يقصد بها المانويين بالذات ، وعلى العموم فلا يمكننا أن نجزم بشيء قاطع عن مفهوم الزندقة التي تسربت إلى بعض العرب في الجاهلية . والمتضمن في نص الشهرستاني الذي مر بنا والذي يقول فيه عن الثنوية إنها اختصت بالمجوس وإن مسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين : إحداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة ، والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة ، المتضمن في هذا

(١) التمهيد في الرد على الملحدة : ٦٨ ، ٧٥ .

(٢) المعارف : ٢٦٦ .

(٣) كتاب مثالب العرب : ١٥٥ (مخطوط) .

النص وفي كلام كل من الباقلاني وابن قتيبة يجد تعارضاً واضحاً بين الشهرستاني وبينهما . فهو يجعل الثنوية والمجوس شيئاً واحداً ، وهما يفرقان بينهما باعتبار أن الثنوية والزندقة شيء واحد . فأى الفريقين على صواب ؟

إن المقصود بكلمة المجوسية هي الزرادشتية التي كانت الديانة الرسمية للفرس منذ عهد بعيد . والزرادشتية هي أساس فرق الثنوية لأنها تقول بوجود قوة عليا (أهورا مازدا) هي قوة الخير والنور . وبجانب هذه القوة سبعة ملائكة قدسيون يمثلون الفضائل السبع العليا وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدل والإخلاص والأمانة والكرم . وتقابل قوة الخير والنور هذه قوة الشر والظلام (أهريمان) ويعاونها سبع من القوى الشيطانية الخبيثة المتمردة منها : النفاق والخديعة والخيانة والخبث وإزهاق الأرواح . وقد رمز إلى النور بالشمس والنار لأن الأولى كائن مشرق مضى وقوته لا تقاوم ، كما لا تقوى نزعات الشر على الاقتراب منه ، أما النار فهي عنصر قوى مطهر . فالزرداشتية هي التي تقوم على عبادة النار لا باعتبارها كائناً حياً مزوداً بحياة أو روح ولكن باعتبارها رمزاً للقوة التي تفيض بالنور والخير^(١) . والديانة الزرادشتية على الرغم من ثنويتها إلا أنها تحض على كثير من الفضائل الإنسانية التي تضمنتها ديانات التوحيد نفسها . ولهذا اعتبر أشباعها مثل أهل الكتاب وفرضت عليهم الجزية^(٢) . كما تركت لهم حرية العبادة فظلت بيوت النار مشتعلة عهداً طويلاً بعد انتشار الإسلام^(٣)

ومن هذا يتبين لنا أن الزرادشتية أو المجوسية لم تكن محل سحق الدولة الحاكمة في أي عهد من العهود، ولم تكن موضع محاربتها العنيفة لأصحاب المذاهب الشاذة ، ولهذا فنحن نؤيد التفرقة بين الزندقة والمجوسية ، كما ذهب ابن دحية الكلبي وابن قتيبة والباقلاني أيضاً، وإن كان الخلاف والتناقض يقعان في النصوص التي تجعل الزنادقة هم الثنوية على الإطلاق ، مع أن المجوس من الثنوية كما ذكرنا . ولكن يظهر أن بعض الباحثين الأقدمين كانوا يفهمون الثنوية على أنها المجوسية

(١) انظر : قصة الأدب الفارسي : ٣١ وما بعدها .

(٢) انظر : الحراج لأبي يوسف : ١٢٢ .

(٣) انظر : الملل والنحل : ١٩٨ .

فقط كما ذكرنا من قبل في نص ابن دحية الكلبي ، وكما يتضح لنا من نص لابن المعتز يقول فيه عند حديثه عن أبي العتاهية : « يُسمى بالزندقة . . . والذي يصح لي أنه كان ثنويا ^(١) » . والذي يدعونا إلى فهم الثنوية في هذا النص على أنها المحبوسية أنه من غير المعقول ألا تشمل الزندقة التي يقصدها ابن المعتز فرق الثنوية التي ذكرناها من مانوية ومزدكية وغيرهما .

وهناك نص للجاحظ يؤكد ما جاء في وصية المهدي من أفعال الزنادقة ، ولكن الجاحظ ينسب هذه الزندقة إلى زرادشت ويقول عنه إنه « دعا الناس إلى نكاح الأمهات وإلى التوضؤ بالبول وإلى التوكيل في (غشيان) ^(٢) المغيبات ^(٣) . ولولا أنه صادف دهرا في غاية الفساد ، وأمة في غاية البعد من الحرية ومن الغيرة والألفة ، ومن التقزز والتنظف لما تم له هذا الأمر ^(٤) » . وواضح جداً أن الجاحظ يخلط بين زرادشت ومزدك . فالذي دعا إلى هذه الإباحة هو مزدك كما ذكرنا لازرادشت ، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من شمول لفظ الزنادقة لفرق الثنوية ما عدا الزرادشتية .

ونشير من رسالة ابن القارح إلى أبي العلاء المعري المعنى المتأخر لكلمة زندقة وهو يشمل كل معاني الإلحاد والمروق عن الدين ، أو إدخال الشبه والشكوك فيه ، أو القدح في نبوة النبيين ^(٥) . ويقول محمد الطاهر بن عاشور إن اسم الزندقة صار اسماً علمياً في الفقه يدل على من يظهر الإسلام ويبطن الكفر . أيا كان نوع هذا الكفر ، ولذلك قالوا : الزنديق يرادف المنافق . وخصوا المنافق بمبطن الفكر في زمن الرسول عليه السلام ، والزنديق بمبطن الكفر بعد ذلك الزمن ^(٦) .

ذلك إذن هو مدلول كلمة الزندقة وتطور مفهومها منذ دخولها في اللغة العربية وصيرورتها عنواناً على حركة مذهبية قوية في التاريخ العربي ، وتمثيلها لاتجاه جديد ظهر أثره بوضوح في شعر القرن الثاني .

(١) طبقات الشعراء : ٢٢٨ .

(٢) ذكرنا هذه اللفظة بدل اللفظة الصريحة .

(٣) أي اللاتي غاب عنهن أزواجهن .

(٤) الحيوان ٥ : ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

(٥) رسائل البلغاء : ٢٥٩ .

(٦) مقسمة ديوان بشار ١ : ١٩ .

والزندقة بهذا المفهوم لا يمكن أن تكون قد ظهرت في العصر الجاهلي كما يقول ابن قتيبة وابن الكلبي ، بل إن مبدأها هو أواخر القرن الأول وأوائل الثاني . وكان ظهورها في العراق حيث العناصر الفارسية والمعتقدات والمذاهب التي يجمعها مفهوم الزندقة . وظهرت في الكوفة بالذات مختلطة بأنواع المجون والتهتك كما ذكرنا من قبل ، وكما بينا من أسباب داعية إلى ذلك التزندق والتهتك والإباحة . وذكرنا أيضاً رأى فون كريم في أن البصرة هي الموطن الأول لظهور نزعة عدم المبالاة بالدين ، استناداً إلى وجود عدد كبير من المسلمين من الفرس ومن غيرهم الذين اعتنقوا آراء دينية بعيدة كل البعد عن الإسلام ، إما موروثة عن أجدادهم أو نتيجة لاتصالهم بالأجانب^(١) . وقد بينا أن المجتمع الإسلامي بجميع أجزائه كان معرضاً لتيارات ومؤثرات واحدة ، وكان يستجيب لها في وقت واحد ، ولكن انعكاس تيار الزندقة والمجون في شعر الكوفيين كان أوضح بكثير من انعكاسه في شعر البصريين ، وهذا ما دعانا إلى تقديم الكوفة على البصرة في تلقى هذا التأثير والاستجابة له . وعلى العموم يمكننا أن نقول إن العراق بحكم موقعه وظروفه المختلفة كان الميدان الأول الذي ظهرت فيه حركة الزندقة منذ نهاية القرن الأول وأوائل الثاني ، يقول في ذلك طه حسين مبيناً نوع زندقة القرن الثاني وأصلها : « إن وجدت ذكراً للزندقة والزنادقة وللعبت والعابثين آخر أيام بني أمية ، فإنك واجد مع هذا أن هذه الزندقة وهذا العبت والمجون إنما حملت كلها من العراق إلى الشام بأمر الوليد بن يزيد أو غير الوليد من مجان بني أمية . الزندقة إذن عراقية لأنها فارسية . . . وقد تجد شيئاً غير قليل من تأثير اليونان وفلسفتهم في زندقة هؤلاء الزنادقة وإباحة هؤلاء الشعراء ولكن هذا التأثير عرضي لا جوهري . . . فهؤلاء الشعراء والزنادقة كانوا يتخلون من الفلسفة اليونانية حلية يزينون بها شعرهم وزندقتهم ولكنهم لم يتعمقوا قط في الفلسفة اليونانية . . . وزندقة القرن الثاني للهجرة ضرب من السخط على العرب وعاداتهم وأخلاقهم ومحافظتهم ودينهم بنوع خاص . . . ومن الكلف بحياة الفرس وعاداتهم ولذاتهم وحضارتهم وما ذاع فيهم من عقيدة دينية . . . والزندقة الأدبية كانت في عصر بني أمية ضعيفة مترددة متسرة لا يكاد الناس يظهرون الميل إليها ، فلما اجترأ خليفة من خلفاء بني أمية على أن يجهر

بالفجور قويت واستطاعت أن تظهر ، ثم انتصر الفرس فانتصرت معهم^(١) .
وهذا النص يشير قضايا متعددة في موضوع الزندقة فهو أولاً يؤكد ما ذهبنا إليه
من أن العراق هو موطنها الأول ، وأنها نشأت في أواخر القرن الأول وأوائل الثاني ، وأنها
كانت مقترنة بتيار المجون ، ثم هو يربطها بعد ذلك بحركة الشعوية ، ويجعلها أثراً
من آثار المذاهب الفارسية والفلسفة اليونانية إلى حد ما .

والذي نحسب أن تؤكد باديء ذي بدء أن الشكوك في الدين مرحلة ضرورية
تظهر في كل حضارة إنسانية عند انتقالها من حالة فكرية إلى أخرى ، أو عندما
تلتقي ثقافتها بثقافات أجنبية مختلفة ، فكان من الطبيعي إذن أن تمر الحضارة الإسلامية
بهذه المرحلة وأن تبدأ في القرن الثاني بالذات لأنه عصر التقاء الثقافات والانتقال
الفكري من حالة إلى أخرى ، يقول في ذلك إبراهيم اللبان : « ولما دخلت الثقافات
الأجنبية عامة والثقافة اليونانية خاصة في الممالك العربية التقت ثقافتان مختلفتان :
الثقافة الإسلامية القائمة على الإيمان ، والثقافة اليونانية التي تعتمد على النظر العقلي .
ولما كان الانتقال من الموروث من العقائد والتقاليد إلى الحرية العقلية لا يتم إلا تدريجاً
كانت الخطوة الأولى في هذا السبيل هي خطوة الشك وهي مرحلة هامة جداً في بداية
الحرية العقلية ونخامة عصور التجديد الفلسفي والعلمي . . . وقد ظهرت في العالم
العربي تيارات فكرية مختلفة كنتيجة لهذه الحالة الطارئة فظهرت بين الأدباء والعلماء
طائفة من الشكاك المشككين مثل بشار بن برد^(٢) . . . ولاحظ نفس هذه الفكرة
جورجي زيدان فربط بين الشكوك في الدين والزندقة من جهة ، والتقاء الثقافات
ودخول الفلسفة اليونانية في المجتمع الإسلامي من جهة أخرى^(٣) . وكذلك عبد الرحمن
بدوي إذ يرى أن ظاهرة الإلحاد ضرورية النشأة في كل حضارة حينما تكون في دور
المدينة وأن الذي قوى هذه الظاهرة الانتقام الشعبي ونزعة التنوير التي تطلب الحرية
بكل ثمن^(٤) ، والتي تحدثنا عنها من قبل .

وما دامت ظاهرة الشك والإلحاد ظاهرة طبيعية في كل حضارة تجتاز الظروف

(١) حديث الأربعة ٢ : ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٢) الفلسفة والمجتمع الإسلامي : ٧١ ، ٧٢ .

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ : ٥١ .

(٤) مقسمة من تاريخ الإلحاد في الإسلام .

التي مرت بها الحضارة العربية ، فينبغي إذن ألا تنساق كثيراً وراء فكرة الارتباط الموجود بين الزندقة والشعوية ، خصوصاً حين نجد من العرب بل من الهاشميين من اتهم بالزندقة مثل الحسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب ، ومثل عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب^(١) ، ومثل آدم بن عبد العزيز وهو من بني مروان^(٢) ، ومثل ابن داود بن علي ، ويعقوب بن الفضل وهما هاشميان . وقد وجد المهدي بتاً ليعقوب اسمها فاطمة حبلى من أبيها وأقرت بذلك فقتلت وقتل أبوها^(٣) .

ومع ذلك فنحن لا ننكر أثر الشعوية في قوة تيار الزندقة ، وأن الشعوبيين كانوا يهدفون إلى تحطيم معنويات المسلمين ودمس الأكاذيب والمفتريات في أصول دينهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ، حتى ينتقموا لأصولهم الفارسية ، ومذاهبهم ومعتقداتهم القديمة . ويذكر لنا الطبري أن عبد الكريم بن أبي العوجاء لما أبقن أنه مقتول قال : « أما والله لئن قتلتهموني ، لقد وضعت أربعة آلاف حديث ، أحرم فيها الحلال ، وأحل فيها الحرام . والله لقد فطرتكم في يوم صومكم وصومتكم في يوم فطركم^(٤) » ، وعبد الكريم هذا ، هو الذي يقول فيه بشار مصرحاً بزندقته وكفره :

قُلْ لِعَبْدِ الْكَرِيمِ يَا ابْنَ أَبِي الْعَوْجَاءِ بَغَتْ الْإِسْلَامَ بِالْكَفْرِ مُوقَا
لَا تُصَلِّي وَلَا تَصُومُ فَإِنْ صُمْتَ فَبَعْضُ النَّهَارِ صَوْمًا رَقِيقًا
لَا تُبَالِي إِذَا أَصَبْتَ مِنَ الْخَمْرِ عَنِيْقًا ، أَلَا تَكُونُ عَنِيْقًا
لَيْتَ شَعْرَى غَدَاةً حُلَيْتَ فِي الْجُنْدِ حَنِيفًا حُلَيْتَ أَمْ زَنْدِيقًا^(٥) .

ويقول عبد القاهر البغدادي إن عبد الكريم بن أبي العوجاء هذا ، جمع بين أربعة أنواع من الضلالة : بأولها أنه كان يرى في السر دين المانوية من الثنوية ، والثانية قوله بالتناسخ ، والثالثة ميله إلى الرافضة في الإمامة ، والرابعة قوله بالقدر في أبواب التعديل والتجويز^(٦) .

(١) الأغاني ١١ : ٧٥
(٢) تاريخ الطبري ١٠ : ٢٤
(٣) أمال المرتضى ١ : ٩٥
(٤) المصدر نفسه ٩ : ٢٨٦
(٥) الفرق بين الفرق : ١٦٣
(٦) المصدر نفسه ١٤ : ٥٨

ولعل السر في إقبال بعض الموالى على دراسة الحديث يكمن في محاولتهم الدس على رسول الله ما لم يقله ، وإشاعة البلبلة والشك في نفوس المسلمين . ويمثل هؤلاء المحدثين أحمد بن بشير (المتوفى سنة ١٩٧ هـ) الذي يقول عنه الخطيب البغدادي إنه « كان رأساً في الشعوية ، أستاذاً يخاصم فيها »^(١) .

وما دسنا لا نجعل للتأثير الشعبي كل القوة في دفع تيار الزندقة في القرن الثاني ، فإننا نسلم بما قاله طه حسين عن تأثير الحركة الشعوية في الزندقة ، وما قاله في ذلك أيضاً « قيذا » حين جعل نزعة الشعوية أكبر دافع لبشار وأبان اللاحق بالذات على الزندقة^(٢) . وكان بروكلمان لا يستبعد هذا التأثير لأنه يذكر أن المانوية ، لا الزرادشتية الحالية ، كانت لا تزال تفرض سلطانها الكبير على أولئك الذين دخلوا حديثاً في الإسلام ، ولم يرتاحوا ارتياحاً كلياً لشعائره الصارمة ، بل لقد كادت تكون المانوية دين الطبقات المثقفة^(٣) . ولهذا كان وجود مثل هؤلاء المسلمين ظاهراً ، المانويين باطنياً ، كافياً لإثارة الشكوك في المجتمع الإسلامي ودليلاً على التأثير الشعبي في تقوية تيار الإلحاد والزندقة . وفي هؤلاء يقول المرتضى إنهم (جماعة ممن يتستر بإظهار الإسلام ويحققون بإظهار شعائره والدخول في جملة أهله ، دمه وماله ، زنادقة ملحدون ، وكفار مشركون . فمنعهم عز الإسلام عن المظاهرة ، وألجأهم خوف القتل إلى المساندة . وبلية هؤلاء على الإسلام وأهله أعظم وأغلظ ، لأنهم يدخلون في الدين يموهون على المستضعفين بجأش رابط ورأى جامع)^(٤) ومن الممكن أن يطلق مثل هذا الاتهام على ابن المقفع . فقد روى جعفر بن سليمان عن المهدي أنه قال : (ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع)^(٥) . ويرى محمد بدیع شریف أن ابن المقفع (كان زنديقاً لا يؤمن بالله ولا يقيم وزناً لدين محمد بن عبد الله ، وقد كشف القناع عن ذلك الأستاذ جويدي في الكتاب الذي نشره لمؤلفه إبراهيم بن القاسم وهو كتاب « الرد على اللعين عبد الله بن المقفع » . وفي هذا الكتاب اقتطف إبراهيم فقرات من

(١) تاريخ بغداد ٤ : ٤٨ .

(٢) من تاريخ الإلحاد في الإسلام : ٣٧ .

(٣) الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها : ١٥ .

(٤) أمالي المرتضى ١ : ٨٨ .

(٥) المصدر نفسه ١ : ٩٤ .

كتاب معارضة ابن المقفع للقرآن^(١) . ويرى فرنشسكو جبريلي أن ابن المقفع يظهر أنه كان له فعلاً عقيدة مانوية أو ثنوية بأى معنى من المعانى^(٢) . وهذا الرأى تؤكدُه ملاحظة ثعلب على أبيات لابن المقفع يرثى بها يحيى بن زياد ، كما يقول ثعلب ، أو ابن أبى العوجاء كما يرى الأخفش وهى التى يقول فيها :

رُزِئْنَا أبا عمرو ولا حىً مثله فَلِلَّهِ رَبِّبِ الْحَادِثَاتِ بِمَنْ وَقَعَ
فَإِنْ تَلَّكَ قَدْ فَارَقْتَنَا وَتَرَكْتَنَا ذُو نَخْطَةٍ مَا فِي أَنْسَادِهَا طَمَعُ
لَقَدْ جَرَّ نَفْعًا فَقَدْنَا لَكَ أَنْتَا آمِنًا عَلَى كُلِّ الرِّزَايَا مِنَ الْجَزَعِ

قال ثعلب : البيت الأخير يدل على مذهبهم ، فى أن الخير ممزوج بالشر والشر ممزوج بالخير^(٣) .

وقضية إظهار الشعويين للإسلام وإضمارهم عقائدهم القديمة يمكن أن يتم بها البرامكة أيضاً وقد اتهموا فعلاً بذلك . فابن قتيبة يقول (البرامكة كانوا يرمون بالزندقة إلا أقلهم) ، وهو يروى بيتين للأصمعى فى ذلك « وينسبان أيضاً لأبى نواس » يتضمنان اتهاماً صريحاً للبرامكة بالزندقة ، يقول الشاعر :

إِذَا ذُكِرَ الشَّرْكُ فِي مَجْلِسٍ أَضَاعَتْ وَجْهَهُ بَنَى بَرْمَكٍ
وَإِنْ تُلِيَتْ عَنْدهُمْ آيَةٌ أَتَوْا بِالْأَحَادِيثِ عَنْ مَزْدَكٍ^(٤)

ومثل هذا الاتهام يقول به ابن النديم مستثنياً محمد بن خالد^(٥) . كذلك نجد كثرة من المؤرخين مثل الطبرى وابن الأثير والمسعودى يؤيدون هذه التهمة . وقد نص فى بعض المصادر على أن البرامكة ، كانوا يضمرون المجوسية دينهم القديم ، وبعض المصادر الأخرى تنسبهم إلى المانوية . ويرى أنطون رباط اليسوعى أنهم كانوا يميلون إلى النصرانية ويستشهد على ذلك بما جاء فى زيارة جعفر البرمكى لإحدى الكنائس

(١) الصراع بين الموالى والعرب : ٦٧ .

(٢) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ٤٢ ويرى محمد جابر عبد المال أنه كان زرادشتى العقيدة (انظر : حركات الشيعة المتطرفين ٢٠٨) .

(٣) أمالى المرتضى ١ : ٩٤ .

(٤) المعارف : ١٦٧ .

(٥) الفهرست : ٣٣٨ .

وتغير الرشيد على النصارى وتشدده معهم بعد إيقاعه بالبرامكة^(١) . وإذا كان ما يقوله هذا الكاتب مبرراً من العصية الدينية فإن البرامكة حيثئذ يكونون في جانب المانوية لا المجوسية ، لأن المانوية هي أقرب هذه المذاهب إلى الدين المسيحى وفيها عناصر كثيرة منه^(٢) .

ولعل مما يتصل بهذه النقطة ما لاحظناه من انتشار المبادئ الدينية الفارسية القديمة بعد تكون حزب الموالى الذى أبرزنا وجوده في الحياة السياسية في القرن الثانى . ويبدو أن نشر هذه المبادئ وترويجها كان من أسس برنامج هذا الحزب ليتمكن من بسط سلطانه ونفوذه عن طريق سيادة هذه الآراء والمعتقدات والمذاهب ، وأخطرها جميعاً في رأى الباحثين هي المزدكية والمانوية . ويقول نيرج في مقاله عن الكفاح بين الإسلام والمانوية ، مشيراً إلى رغبة الشعوبيين في تمزيق الإسلام بصورة خفية : (كانت الحركة المانوية في الشرق أخطر أعداء الإسلام ، فإن من طبيعة المانوية أن تتدخل في غيرها من الأديان وتمترج بها وتتحد معها ، كى تمزق وحدتها من الداخل بما تبذره من أصول الخلاف والشقاق)^(٣) ، وكان هذا كله يتم بالفعل بصورة خفية في مبدأ الأمر ثم أصبحت هذه السياسة علنية بعد قتل أبى مسلم ، زعيم حزب الموالى في رأينا ، فظهرت حركات زندقية فارسية ، أو متأثرة بمؤثرات أجنبية أخرى ومنشحة أحياناً بثوب إسلامى . فظهر فريد في نيسابور أيام أبى العباس السفاح . وكان مذهبه يرتكز على الزرادشتية فيما يبدو . أما في أيام المنصور بعد قتل أبى مسلم ، فقد ظهر الراوندية ، وكانوا من أهل خراسان . وأساس دعوتهم تناسخ الأرواح الذى كان في أصل وجوده هندياً ، فيما نعلم . وقد زعموا أن روح آدم قد حلت في عثمان ابن نهيك ، وأن ربهم الذى يطعمهم ويسقيهم هو أبو جعفر المنصور ، وأن المهيم ابن معاوية هو جبريل^(٤) ، وظهر المقنع في مرو أيام المهدي وكان يدعو دعوة شبيهة بالراوندية فقد صنع وجهاً من ذهب وركبه على وجهه وادعى الألوهية وكان يقول إن الله خلق آدم ، فتحول في صورته ، ثم في صورة نوح ، وهكذا هلم جراً

(١) الرشيد والبرامكة : ٥ ، ٦ .

(٢) انظر من تاريخ الإلحاد في الإسلام : ٣٨ .

(٣) الصراع بين الموالى والعرب : ٥٤ .

(٤) تاريخ الطبرى ٩ : ١٧٣ .

إلى أبي مسلم الخراساني ، وبهذا كانت دعوته مؤسسة على فكرة التناسخ أيضاً^(١) . ويرى عبد العزيز الدوري أن جميع الحركات التي ظهرت بعد مقتل أبي مسلم تعتبر تطورات لمبادئ مزدك مثل الحرمية ، والمحمرة والمسلمية^(٢) . وهي في رأينا تمثل انتقام حزب الموالي لمقتل أبي مسلم . ذلك الانتقام المذهبي الرهيب الذي يشيع الانحلال والزندقة في المجتمع الإسلامي ، وخاصة أن المقدسين لأبي مسلم اعتبروه أحد خلفاء زرادشت ، وانتظروا رجعتهم ليملا الأرض عدلاً ويعيد دولة المجوس ويستولي على الأرض كلها ، ويزيل ملك العرب وغيرهم^(٣) .

وبهذه النظرة ثبتوا أصول فكرة المهدي المنتظر التي دخلت في تعاليم الشيعة من هذا السبيل فيما نرى . وقد حاول أحد الموالى من دعاة بني العباس - وهو خدّاش - أن يدس في دعوته - بدافع شعوبيته في الغالب - مذهب الحرمية ، ولكن الإمام تنبه إلى ذلك ، وتبرأ منه ، وقال في رسالة له (لا تتبعوا من أحد ممن أناكم عنى قولاً ولا رسالة ، خالفت كتاب الله وسنة نبيه)^(٤) . وجاء في دائرة المعارف الإسلامية أن عمار بن يزيد ، وهو أحد دعاة العباسيين أيضاً ، اعتنق عقائد الحرمية وجاهر بآراء بعيدة عن الدين والخلق^(٥) .

وبسبب ظهور حركات زندقة كثيرة في خراسان ، يرى فيدا أنه (للكشف عن أصل التأثيرات الإيرانية التي لعبت دوراً خطيراً منذ ظهور الدولة العباسية ، فلا بد من البحث في الأوساط العلمية العقلية في داخل خراسان وبين أعوان أبي مسلم الخراساني السريين ، كما نبحت عنه في البصرة والكوفة)^(٦) . وهناك نص خطير لابن النديم لعله يفسر لنا سبب كثرة ظهور الزنادقة في خراسان وما وراء النهر ، ذلك أنه يقول إن خالد بن عبد الله القسري ، كان يسهل منذ العصر الأموي دخول المانوية إلى هذه المناطق^(٧) .

(١) انظر القسري في الآداب السلطانية : ١٥٦ .

(٢) العصر العباسي الأول : ٨٤ .

(٣) الآثار الباقية : ٢١٢ .

(٤) مقال : ضوء جديد على الدعوة العباسية : ٧٢ .

(٥) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية : مادة عمار بن يزيد) .

(٦) من تاريخ الإلحاد في الإسلام : ٣٩ .

(٧) النهرست : ٤٧٢ .

واتصال الزندقة بحركة الشعوية من جهة ، وترعرعها في خراسان من جهة أخرى يدعونا إلى البحث في اتصال الزندقة بحركات الشيعة المتطرفة وفرقها أيضاً . وهذه الصلة يؤكد وجودها قيدا بقوله (كانت هناك رابطة بين الزندقة والشيعة ، إذ رأينا كيف كان الانتساب إلى الشيعة الرافضة ، دليلاً على الزندقة وداعياً إلى الاتهام بها)^(١) . وكيف لا يكون الأمر كذلك ، وهذه كتب الفرق جميعاً تكفر كثيراً من المذاهب الشيعية ، وتعد أغلبها خارجاً عن الإسلام ، من أمثال البيانية والمغيرية ، والحربية ، والمنصورية ، والحناحية ، والخطابية ، والبزيفية^(٢) . وحتى الروافض من الزيدية والكيسانية والإمامية ، لا يمكن تجنبهم تهمة الزندقة في أكثر من موضع في مذاهبهم ومعتقداتهم^(٣) .

ويقول محمد جابر عبد العال بشأن هذه الصلة بين التشيع والزندقة (يظن كثيرون أن نظرية التشيع كانت وحدها الوسيلة التي فتحت الباب على مصراعيه للتأثر بآراء وأفكار أجنبية ، ويرى البعض الآخر ، أن اختلاط العرب بغيرهم كان الأداة التي مزقت الحجاب وفتحت الآفاق أمام عقول المسلمين . والنظريتان صحيحتان إذا نظرنا إلى الأولى بالنسبة للكوفة ، والثانية بالنسبة للبصرة)^(٤) ونحن لا ننظر إلى البصرة والكوفة نظرتين مختلفتين في تلى التأثيرات الأجنبية المختلفة والاستجابة لها ، بل نؤمن بأنهما منفذان طبيعيان للمعتقدات والآراء الأجنبية على اختلاف أنواعها . والكاتب نفسه يعترف بقوة تيار الروافض في البصرة وتأثيره في إيجاد حركة زندقة بها ، وإن كان يقول إن الحلايا التي كانت تبشر بتعاليم الشيعة المتطرفين كانت تعمل في الخفاء في بيئة البصرة^(٥) . وهو يوضح المجهود الكبير الذي بذله ابن المقفع في هذا الميدان - وقد عاش في البصرة - إلا أنه يحاول إثبات تأثير روافض الشيعة الكوفيين في اتجاهات ابن المقفع إذ يقول (كانت زيارات ابن المقفع للكوفة في زمن كانت حركة الغلاة والمتطرفين على أشدها . ويظهر أن هذه الحركة التي تناولت

(١) من تاريخ الاتحاد في الإسلام: ٣٩ .

(٢) انظر الفرق بين الفرق: ١٤٥ .

(٣) المصدر السابق ٢٢ وما بعدها .

(٤) حركات الشيعة المتطرفين: ١٨١ .

(٥) المصدر نفسه: ٢٠١ .

القرآن ، وكل الأسس الإسلامية تقريباً ، هي التي أوجت إلى ابن المقفع أن كتب كتابه « الدرر البتية » الذي يعارض به القرآن (١) .

وسواء أكانت حركة روافض الشيعة المتصلة بالزندقة اتصالاً وثيقاً قوية في البصرة أم الكوفة ، فليس من سبيل إلى إنكار حقيقة هذا الاتصال بين روافض الشيعة وغلاتها وبين حركة الزندقة والعمل على انتشارها في أوساط المجتمع الإسلامي ، في أي ثوب وبأي طريق . وقد بينا من قبل وجود صلة قوية بين المجون والتشيع ، فليس من المستغرب إذن أن تكون هناك صلة أخرى بين التشيع والزندقة ، خاصة بعد أن ربطنا بين المجون والزندقة ربطاً محكماً ، وأوضحنا علاقة كل منهما بالآخر . وقد أدرك الباحث من قبل هذه الصلة القوية بين الروافض من الشيعة وبين الزندقة ، فقال إن شعراءهم يتدثرون شعرهم بشرب الخمر وارتكاب المحارم ، وقد أكد الخياط المعتزلي تلك الفكرة مستنداً إلى شعر السيد الحميري الرافضي (٢) . وما لنا نذهب بعيداً في الربط بين الزندقة وفرق الروافض من الشيعة ، وهذه مذاهبهم بين أيدينا تعبر أصدق تعبير عن المضمون الحقيقي لمعنى الزندقة ؛ فجملة الرافضة تقول إن الله ذو كَدٍّ وصورة وحد ، يتحرك ويسكن ، ويدنو ويبعد ، ويخف ويثقل ؛ وإن علمه محدث ، وإنه كان غير عالم فعلم . ثم إن جملتهم يقولون أيضاً إن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية (٣) . وكثير من فرق الرافضة كانوا يشركون مع الله إلهاً آخر ، أو يزعمون أن إمامهم هو الله كما زعم البيهقي عن بيان بن ميمان ، والحريية عن عبد الله بن عمر ابن حرب الكندي ، والبزيعية عن جعفر الصادق (٤) ، وبعضها عن علي بن أبي طالب ، وهم الذين يقول فيهم السيد الحميري :

قَوْمٌ غَلَّوْا فِي عَلَيٍّ لَا أَبَا لَهُمْ وَأَجْشَمُوا أَنْفُسًا فِي حُبِّ نَعْبَا
قَالُوا هُوَ اللَّهُ ، جَلَّ اللَّهُ خَالِقُنَا عَنْ أَنْ يَكُونَ ابْنُ شَيْءٍ أَوْ يَكُونَ أَبَا (٥)

(١) حركة الشيعة المتطرفين : ٢٢٤ .

(٢) الانتصار : ١٤١ .

(٣) المصدر نفسه : ٥ .

(٤) الفرق بين الفرق : ١٤٥ .

(٥) الانتصار : ١٤٨ .

وبعض الروافض كفروا بالقيامة ، والجنة والنار ، مثل المنصورية ، أتباع أبي منصور العجلي^(١) ، وبعضهم الآخر ، كانوا يقولون برجعة الأموات إلى الدنيا قبل القيامة مثل فرقة المحمدية ، وهي من الشيعة الإمامية وشاعروهم يقول في ذلك :

إلى يَوْمٍ يَوْبُ النَّاسُ فِيهِ إلى دُنْيَاهُمْ قَبْلَ الْحِسَابِ^(٢)

وأغلب فرق الروافض يكفرون الصحابة أو بعضهم لتركهم بيعة علي ، ويهجونهم هجاءً مرّاً ، ومن هذه الفرق : الجارودية ، والسلمانية ، والبترية ، والكاملية ، وغيرهم^(٣) وهم لا يكتفون بسب أصحاب رسول الله بل لا يتورعون عن سب زوجاته ، وقد هجا السيد الحميري عائشة زوج الرسول بأبيات نعت عن ذكرها^(٤) .

هذه هي بعض الملامح البارزة في زندقة الروافض من الشيعة . وهناك سواها مما يمت إليها بصلة قوية ، مثل إباحة المحرمات وجعل الشهوات حلاً في بعض فرق الرافضة . وهل يمكن أن تكون الزندقة في أي ناحية من نواحيها ، وبأي معنى من معانيها ، سوى هذا الذي تتضمنه مذاهب الروافض والغلاة من الشيعة ؟ . أليس في هذه المذاهب تأثيرات واضحة من فرق الثنوية وغيرها ، ومذاهب التناسخ وما أشبه ؟ وهل كان المتعصبون من الشعوبيين يذهبون إلى أبعد مما ذهب إليه أولئك الغلاة ؟ إننا نستطيع أن نفهم من الصلة بين الزندقة والشيعة لماذا كان الشعوبيون وغالبية الموالي ينضون بالآلاف إلى حركة الشيعة المتطرفة ويتعصبون لها أشد التعصب . ذلك أنهم كانوا يجدون فيها ستاراً يحقق ما خبي في نفوسهم من الحقد على الإسلام والكيد له ومحاولة إسقاط دولته وإزالة سلطانه .

ولكن الزنادقة لم يكونوا جميعاً من الشعوبيين أو من غلاة الشيعة ، بل كانوا في الواقع أنواعاً كثيرة تحبها على الزندقة دوافع مختلفة يراها قيذاً ثلاثة أنواع :

١ - الدافع الأول ديني ، والطائفة التي خضعت له تؤمن بالزندقة (ويرى أن معناها المانوية) إيماناً صحيحاً صادراً عن رغبة دينية صادقة .

(١) الفرق بين الفرق : ١٤٥ .

(٢) الفرق بين الفرق : ٣٧ .

(٣) المصدر نفسه : ٢٢ وما بعدها .

(٤) انظر : الحيوان ١ : ١٦٧ .

٢ - الدافع الثاني سياسى ، والطائفة التى خضعت له ، وجدت فى الزندقة (بنفس المعنى السابق) تراثاً قومياً خلفه الآباء ، فيجب الحرص عليه للنصرة القومية والنزعة الشعوية .

٣ - الدافع الثالث يمكن أن نسميه بالدافع الحضارى أو الفكرى ، والطائفة التى خضعت له ، اتخذت الزندقة وسيلة من وسائل العبث الفكرى التى يلجأ إليها الشكاك دائماً ، يرومون من ورأها العبث بعقائد الناس ، فهى إذن حالة نفسية عنيفة تملكهم فتدفعهم إلى ما هو أشبه باللهو الفكرى والمجون الشكى منه إلى أى شىء آخر^(١) .

ويمكننا أن نضيف دافعاً رابعاً، وهو دافع اجتماعى والطائفة التى خضعت له ، اتخذت الزندقة وسيلة من وسائل التطرف وحسن المئادة ، وسمة على الرقى الثقافى والاجتماعى بحيث يمكننا أن نسمى هذا النوع من الزندقة « الزندقة الاجتماعية » كما يمكننا أن نسمى النوع الأول « الزندقة الدينية » ، والنوع الثانى « الزندقة السياسية » والثالث « الزندقة الفكرية » .

أما الطوائف التى كانت تؤمن بهذا النوع أو ذاك من أنواع الزندقة ، فهى فى رأى لا يمكن تحديدها، ولو أن بعض الباحثين قد حاول ذلك^(٢) ، فهى مختلفة أشد الاختلاف ، فقد يكون الزنديق خليفة كالوليد بن يزيد، وقد يكون إنساناً عادياً من غمار الناس ، دفع به إلى هذا التيار أحد هذه الدوافع التى ذكرناها . ولكننا ما دمنا نتحدث عن تيار الزندقة فى شعر القرن الثانى فسنعهد بحثنا بهذا الإطار ، وإن كان ينبغى التنبيه إلى أن الانهماج بالزندقة، وخاصة بين الشعراء، كان يُستخدم أحياناً كسلاح من الحلفاء للقضاء على خصومهم السياسيين ، كما كان يستخدمه الشعراء بدافع الخصومة الأدبية أحياناً^(٣) .

وقد يكون من الصعب علينا أن نقسم الشعراء الذين اتهموا بالزندقة والذين وجدنا فى شعرهم صدى لهذا التيار ، بحسب الدوافع التى ذكرناها ، إذ ربما وجدنا وراء

(١) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ٢٢ .

(٢) المصدر نفسه : ٣٤ .

(٣) انظر المصدر نفسه : ٣٠ ، ضحى الإسلام ١ : ١٦٣ .

الشاعر الواحد دوافع متعددة ، ولهذا سنحلل ما في شعر الشعراء من آثار لحركة للزندقة محاولين ما أمكن نسبتهم إلى هذا الدافع أو ذلك .

وأول الشعراء الذين يَتهَمون بالزندقة هو الوليد بن يزيد ، الخليفة الأموي . وقد ذكرنا من قبل أكثر الاتهامات التي وجهت إليه ، وأهمها ما قاله أبو الفرج الأصفهاني من أن الوليد (كان فاسقاً خليعاً متهماً في دينه ، مرمياً بالزندقة ... وله أشعار كثيرة تدل على نخبته وكفره) . وهو يرجع السبب في ذلك إلى تأثير مؤدبه عبد الصمد ابن عبد الأعلى وكان زنديقاً ممعناً في الزندقة^(١) . وقد نسب إليه ابن الطقطقي انتهاكه حرمة الله عز وجل ، واسمهته بالمعاصي^(٢) . أما المرتضى ، فهو يقول عنه إنه كان (مشهوراً بالإلحاد ، متظاهراً بالعناد ، غير محتشم في أطراح الدين أحداً ، ولا مراقب فيه بشراً)^(٣) ومن الطبيعي أن هذا الشعر الكثير الذي تظهر فيه زندقة الوليد ، والذي حدثنا عنه الأصفهاني ، لم يصلنا منه إلا أقل القليل لتخرج الرواة والكتاب من ذكره ، لما فيه من كفر بين ومروق عن الدين . مع أن السيوطي ينقل عن المعاني الجريري أنه جمع شيئاً من أخبار الوليد ومن شعره الذي ضمنه ما فجر به من خرقه وسخافته وما صرح من الإلحاد في القرآن والكفر بالله^(٤) .

على أن ما وصلنا من أمثلة مفردة يظهرنا على نوع زندقة الوليد ، وعلى ما كانت تهدف إليه وتنشده ، فالمسعودي ينقل عن محمد بن يزيد المبرد أن الوليد أُلحد في بيتين له ذكر فيهما النبي صلى الله عليه وسلم وأن الوحي لم يأته عن ربه^(٥) . وفي هذين البيتين لا ينكر الوليد الوحي فحسب ، كما يقول المبرد ، ولكنه ينكر نزول القرآن أيضاً ويظهر تحديه لله عز وجل بأنه ليس محتاجاً له في شيء ، وأن الله جل وعلا لا يقدر له على شيء ، وهو على حسب رواية المرتضى للبيت الأول ينكر الحساب والبعث بطبيعة الحال . فقد روى المرتضى عن المرزباني البيت الأول بالصورة التالية (ذاكرة أن الوليد كان يتحدث عن كتاب الله) :

يُذَكِّرُنِي الْحِسَابَ وَلَسْتُ أَدْرِي أَحَقُّ مَا يَقُولُ عَنِ الْحِسَابِ^(٦)

(١) الأغاني ٧ : ٢ ، ٣ . (٢) الفخرى في الآداب السلطانية : ١١٥ .

(٣) أمالي المرتضى ١ : ٨٩ . (٤) تاريخ الخلفاء : ١٦٦ .

(٥) انظر مروج الذهب ١ : ١٤٨ .

(٦) أمال المرتضى ١ : ٩٠ .

والوليد ينكر البعث إنكاراً صريحاً في البيتين اللذين وردا في رسالة ابن القارح إلى أبي العلاء المعري حيث يقول :

إِذَا مِتُّ يَا أُمَّ الْحُنَيْكِلِ فَاثْبُتِي لِي أَنِّي مَيِّتٌ وَلَا تَأْمَلِي بَعْدَ الْفِرَاقِ تَلَاقِيَا
فَإِنَّ الَّذِي حَدَّثْتِهِ مِنْ لِقَائِنَا أَحَادِيثُ طَسَمَ تَتْرُكُ الْعَقْلَ وَاهِيَا^(١)
وفي معنى البيت الثاني من البيتين اللذين رواهما المسعودي عن المبرد ، حكى عن
الوليد أنه استفتح قالاً في المصحف ، فخرج (واستفتحوا ونجاب كل جبار عنيد)
فألقاه ورماه بسهام وقال :

تُهَدِّدُنِي بِجَبَّارٍ عَنِيدٍ نَعَمْ أَنَا ذَاكَ جَبَّارٌ عَنِيدٌ
إِذَا مَا جِئْتَ رَبِّكَ يَوْمَ بَعَثٍ فَقُلْ يَا رَبُّ خَرَّقَنِي الْوَلِيدُ^(٢)
وفي هذين البيتين معنى التجبر وإنكار القدرة الإلهية ، وفيهما أيضاً الشك في
يوم البعث . ويذكر المرتضى عن ثور بن يزيد أن الوليد قال أيضاً هذه الأبيات
التي تنضح فيها نزعة المجنون ، وعدم الإيمان والاستهتار بالدين ، والمجاهرة بارتكاب
المحرمات :

اسْقِيَانِي وَابْنَ حَرْبٍ وَاسْتَرَانَا بِإِزَارٍ
وَاتْرُكَا مَنْ طَلَبَ الْجَنَّةَ يَسْعَى فِي خَسَارٍ
سَأْسُوسُ النَّاسِ حَتَّى يَرْكَبُوا دِينَ الْجِمَارِ^(٣)
والبلاذري يقول عن الوليد إنه (كان مستهتراً بشرب الخمر لا يكاد يصلي) ،
ويذكر له أشعاراً مختلفة يجاهر فيها بشرب الخمر وارتكاب أنواع من المحرمات ،
كمثل بيته اللذين يقر فيهما بعظم ذنوبه ولكنه إقرار المستهتر المكابر ، لا النادم
الوجل من عذاب الله ، فهو يقول :

اسْقِنَا يَا يَزِيدُ بِالْقَرْقَارَةِ قَدْ طَرَبْنَا وَحَسَّتِ الزُّمَارَةُ
اسْقِنِي اسْقِنِي فَإِنَّ ذُنُوبِي قَدْ أَحَاطَتْ فَمَا لَهَا كَفَّارَةٌ^(٤)

(١) رسائل البلاء : ٢٦٠ . (٢) الفخرى : ١١٥ .

(٣) أمالي المرتضى ١ : ٨٩ .

(٤) أنساب الأشراف ٨ : ٣٠٩ (مخطوط) .

ومن هذه الأشعار التي وصلتنا عن زندقة الوليد بن يزيد ، يتبين لنا أن زندقته زندقة فكرية فهو في حالة مجون شكى أو هو فكري ، ولهذا فهو يعبث بعقيدته كما يعبث بعقائد الناس أجمعين ، ويريد أن يلزمهم دين الحمار ، أو اللادين ، حتى يتساوا معه في الخروج عن العقيدة الصحيحة . وهذا النوع من الزندقة هو الذي يرتبط بنزعة التنوير التي شرحنا أمرها من قبل وقلنا إنها تقوم على تمجيد العقل الإنساني وطلب الحرية في كل أفعال الإنسان ونزعاته ومن أى طريق . ولهذا يقبل الوليد على شرب الخمر واستباحة المحرمات المختلفة ، ويهجر فرائض دينه هجراً تاماً ، وحين يشعر بحريته وانطلاقه ، يحاول أن يهدم الدين بإنكار عناصر أساسية فيه ، كالبعث والحساب والوحى والقرآن والنبوة . ولكي يقضى على كل تردد في نفسه إزاء هذه الإباحة وهذا الخروج عن الدين يحاول تشكيك الناس من حوله لكي لا يبقى وحده في ضلال . ثم إن هذه الحرية وهذا الانطلاق يزيّنان له قوته وإرادته الإنسانية وسلطانه كفرد ، فينكر الألوهية ، بإنكاره قوة الله وقدرته . وقد حاول خليل مردم في مقدمته لديوان الوليد بن يزيد أن ينسب عنه الزندقة ، ناسباً إياه إلى اللهو والهجون فحسب وكان استناده إلى ذلك على سبب واحد ، إذ يذكر أن الوليد كان له ابن اسمه مؤمن ولهذا يقول (والوالد عادة لا يدعو ابنه إلا بأحب الأسماء إليه ، فكيف يسمى الملاحد أو الزنديق ابنه مؤمناً)^(١) .

وإذا تركنا الوليد إلى أبي دلالة ، وجدنا أنه كان يقر ويجهز بركة الفرائض بل هو يهاجم الصوم في صراحة تامة ، ويتهكم بالصلاة ويصر على تركها :
 وَاللَّهُ مَا لِي نِيَّةً فِي صَلَاتِهِ وَلَا الْبِرُّ وَالْإِحْسَانُ وَالْخَيْرُ مِنْ أَمْرِي^(٢)
 وقد وصفه لنا الأصفهاني فقال : (وكان قاسد الدين رديء المذهب مرتكباً للمحارم مضيعاً للفروض مجاهراً بذلك)^(٣) . وأبودلالة نفسه يصرح بهذه الحقيقة قائلاً :

وَاللَّهُ مَا بَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَتَطْلُبْنِي فِي الْمُسْلِمِينَ وَمَا دِينِي بِمَحْمُودٍ^(٤)

(١) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ج ١ من المجلد ١٥ سنة ١٩٣٧ ص ٢٢ .

(٢) الأعاني ١٠ : ٢٤٨ .

(٣) المصنف نفسه ١٠ : ٢٣٥ .

(٤) طبقات ابن المعتز : ٥٦ .

ولكن مثل هذا الشعر الذى ينسب إلى أبي دلالة لا يرقى به إلى مرتبة الزندقة . والأصفهاني نفسه لم يتهمة بهذه التهمة ، واكتفى بنسبة دينه إلى الفساد ومذهبه إلى الرذالة ، وارتكابه المحرمات وإضاعته الفروض ، وإن كانت هذه الأمور فى الحقيقة عناصر رئيسية فى معنى الزندقة ، ولكنها ليست كل الزندقة . ولهذا فنحن نعتقد أن هذا النوع من زندقة أبي دلالة ، هو ما سميناه بالزندقة الاجتماعية . فهو يتخذها وسيلة من وسائل التطرف ، وحسن المناداة ، وسمة على التحرر الاجتماعى ، والانطلاق من قيود المجتمع الذى يعيش فيه . وأعتقد أنه لولا وجود الخليفة المنصور أيام أبي دلالة — والمنصور كان شديداً على الهجان والزنادقة كما يثبتنا الطبرى^(١) — لتمادى أبو دلالة فى زندقته ، ولوصلنا من شعره ما هو أشد وأنكى مما وصلنا الآن . وأنا أستبعد بالطبع أن يكون وراء هذا النوع من زندقة أبي دلالة أى تأثير شعوبى لأن أبا دلالة لم تعرف عنه هذه الناحية قط ، بل لقد هجا أبا مسلم الخراساني بقصيدة طويلة^(٢) ، بعكس الشعراء الموالى الذين تجنبوا هذه القضية .

أما مطيع بن إياس فينسب إليه الاتهام بالزندقة ضمن مجموعة كبيرة من شعراء عصره كانت بينه وبينهم صلات وثيقة ، وكانوا يتنادمون كأنهم نفس واحدة كما يقول صاحب الأغاني . ولعل اتهامهم بالزندقة جملة ، جاء من هذا السبيل . وربما لزموا الزندقة فعلا على اختلاف بينهم فى الدافع إليها .

فالمرتضى يخبر عن أحمد بن إبراهيم الكاتب عن أبيه أنه قال : « رأيت بنتاً لمطيع بن إياس قد أتت بها فى أول أيام الرشيد فأقرت بالزندقة وقراءتها وثابت وقالت : هذا شيء علمنيه أبى^(٣) » ولو صحت هذه الرواية لكانت زندقة مطيع زندقة دينية لا مثلك فيها ، فهو يقرأ كتاباً معيناً فى الزندقة ، ويلزم ابنته بقراءته ويعلمها ما جاء فيه ، وقد يكون هذا الكتاب متضمناً تعاليم المانوية أو المزدكية أو ما أشبه من هذه المذاهب التى كان يشملها معنى الزندقة .

ولكن هذا التبحر فى الزندقة والإيمان بها كدين لماذا لم يظهر له أثر فى شعر مطيع بن إياس ؟ فالمرتضى نفسه لا يذكر له غير بيتين يروى أنه قالهما عندما

(١) تاريخ الطبرى ٩ : ٣٠٨ .

(٢) ديوان أبي دلالة : ١٣٢ .

(٣) أمالى المرتضى ١ : ٩٨ .

حضرت الوفاة وأحاط به أهل بيته فأقبلوا يقولون له : قل يا مطيع لا إله إلا الله فلا يقول ، حتى صارت نفسه في ثغرة نحره ، تنفس ثم أهوى إلى الكلام ، فقالوا له : قل لا إله إلا الله ، فتكلم كلاماً ضعيفاً فسمعوا له فإذا هو يقول :

لهف نفسي على الزمان وفي أي زمان ذهنتي الأزمان
حين جاء الربيع واستقبل الصيف وطاب الطلاء والريحان^(١)

ومثل هذا الشعر لا يتضمن أي نوع من الزندقة ، بل هو يصور حين الرجل إلى أيام الشباب واللهو والاستمتاع بملذات الحياة ، ولو أننا بحثنا في الشعر الذي وصلنا لمطيع بن إياس لم نجد له هذا الاعتقاد بالزندقة كدين ، بل الأمر كما قال قون جرونباوم حين تحدث عن زندقة مطيع فقال : « إننا لا نستطيع أن نعزو إليه معتقداً مذهبياً خاصاً سوى بعض الميل إلى التشيع ، إلا أن عدم مبالاته بالدين وسلوكه المنحرف كانا واضحين »^(٢) وهذا الرصف صادق حقاً ، فطبع لا يبالي بالدين ولا بفرائضه ويصرح بذلك ، كما أنه يجهر بارتكابه المحرمات وإقباله على الفواحش في غير تستر ولا رياء فهو يقول :

نعم لنا نبيذ وعندنا حماد
وخيرنا كذير والخير مستزاد
وكلنا من طرب بطير أو يكاد
ولهونا لذيد لم يلته العباد
إن تشتهي فساداً فعندنا فساد...^(٣)

وهو بحث الناس في أبيات أخرى على هذا الفساد ، بدعوى أن العمر فان وأن اغتنام الملذات فرصة الإنسان في الحياة ، يقول :

اخلع عذارك في الهوى واشرب معتقة الدنان
وصل القبيح مجاهراً فالعيش في وصل القيان
لا يلهيك غير ما تهوى فإن العمر إن^(٤)

(١) أمالي المرتضى ١ : ٩٩

(٢) شعراء عباسيون : ١٨

(٣) المصدر نفسه : ٤٤

(٤) شعراء عباسيون : ٧٦

وهذه الأبيات في الحقيقة تصور نزعة التنوير أو ناحية من نواحي الزندقة الفكرية التي تطلب تحرر الإرادة الإنسانية، وحرية الفرد في أن يفعل ما يشاء، دون ارتباطه بأي قيد كما يشير مطيع في قوله (لا يلهينك غير ما تهوى) . ويمكننا أن نلمح عناصر من هذه الزندقة الفكرية لمطيع في بيتين يتغزل فيهما ويقول لمحبوته :

قَبْلِي سَعَادُ بِاللَّهِ قَبْلَهُ وَاسْأَلِيْنِي لَهَا فَدَيْتُكَ نِخْلَهُ
فَوَرَبُّ السَّمَاءِ لَوْ قُلْتُ لِي صَلِّ لِوَجْهِ جَعَلْتُكَ الدَّهْرَ قَبْلَهُ^(١)

والحقيقة أن هذه الزندقة الفكرية عند مطيع تكاد تكون في أولى درجاتها، وهي أخف كثيراً من زندقة الوليد بن يزيد كما اطلعنا على طرف منها ، بل هي أشبه ما تكون بنزعة مجنون . وهذه ليست غريبة بالنسبة لمطيع وأضرابه من شعراء الكوفة الما جنين المستهترين ، بل نحن نلمح في كتابات الأقدمين ترجيحاً لهذه الناحية على الرغم من ذكرهم لما اتهم به مطيع من الزندقة ، فالأصفهاني يقول عن مطيع : « كان ظريفاً خليعاً حلوا العشرة مليح النادرة ماجناً مهماً في دينه بالزندقة^(٢) » ويقول الخطيب البغدادي عنه : « وكان شاعراً ماجناً وري بالزندقة^(٣) » ولكنه حين يتحدث عن يحيى بن زياد الحارثي يوضح ارتباط نزعة المجنون المتغالية إلى حد الزندقة بشعراء الكوفة فيقول : « كان شاعراً أديباً ماجناً نسب إلى الزندقة . وكان صديق مطيع ابن إلياس وحماد عجرد ووالبة بن الحباب وغيرهم من ظرفاء الكوفيين^(٤) » ويبدو لي أن مطيعاً كان يعتنق أحد مذاهب الغلاة من الشيعة ومن هنا كان اتصاله بالزندقة واتهامه بها . ومن الصعب أن نجزم بهذا الرأي لأن ميل مطيع إلى التشيع لم يظهر إلا في أبيات قليلة ولكنها واضحة النزعة إذ يقول :

أَمْسَيْتُ جَمَّ بِلَابِلِ الصَّنَرِ دَهْرًا أَرْجِيهِ إِلَى دَهْرٍ
إِنْ فَهَتْ طُلَّ دَمِي وَإِنْ كُحِمَتْ وَقَدَّتْ عَلَى تَوَقَّدَ الْجَمْرِ
مِمَّا جَنَاهُ عَلَى أَبِي حَسَنِ عُمَرُ وَصَاحِبُهُ أَبُو بَكْرٍ^(٥)

(١) الأغاني ١٣ : ٨٥ . (٢) المصدر نفسه ١٣ : ٢٧٤ .

(٣) تاريخ بغداد ١٣ : ٢٢٥ .

(٤) المصدر نفسه ١٤ : ١٠٦ .

(٥) شعراء عباسيون : ٤٩ .

وفي هذه الآيات يتضح إلى حد ما مذهب مطيع الرافضي ، فالرافضة كما سبق أن بينا ، كانوا يشتركون جميعاً في سب الصحابة لتركهم بيعة علي ، وإلى هذه الفكرة يشير مطيع ويكشف عن مذهبه .

أما حماد عجرد - وهو من رفقة مطيع ومن الكوفة أيضاً - فهو كما يقول فريدا له نزعة مانوية واضحة^(١) . والخطيب البغدادي يكتفي باتهامه بالزندقة دون تحديد^(٢) . أما الأصفهاني فيجعله أشهر الحمادين الزنادقة ، ويقصد بالآخرين حماداً الراوية وحماد الزبرقان . ويروي عن أبي نواس أنه قال : « كنت أنوهم أن حماد عجرد إنما يرى بالزندقة لمجونه في شعره حتى حبست في حبس الزنادقة فإذا حماد عجرد إمام من أئمتهم ، وإذا له شعر مزاج بيتين بيتين يقرعون به في صلاتهم^(٣) » ، ونحن نشك في صحة هذه الرواية لنسبتها إلى أبي نواس ذلك أن هناك بعداً زمنياً بينه وبين حماد عجرد فأبو نواس ولد عام ١٤٥ وحماد توفي عام ١٦٠ - على أصح الآراء - فهل دخل أبو نواس سجن الزنادقة وهو صبي صغير ؟ ولكن لو صحت هذه الرواية عن غير أبي نواس لكان معناها أن حماد عجرد زنديق وأن زندقته دينية ، أي أنه يؤمن بمذهب من مذاهب الثنوية ، قد يكون المانوية كما يفهم من هجاء بشار عامة لحماد عجرد في مثل قوله :

ابن نهبي رأيت على ثقبيل واحتمال الرأس خطب جليل

ادع غيري إلى عبادة الاثنين فاني بواحد مشغول^(٤)

وقد يكون مذهب حماد المزدكية بما فيه من إباحة في النساء ، وهذا المعنى يفهم من أبيات هجا بها بشار حماداً حين مات صديق له اسمه حريب كان على مذهبه ، يقول :

بكي حريب فوقره بتعزية مات ابن نهبي وقد كانا شريكين

تفاوضا حين شابا في نسائهما وحللا كل شيء بين رجلين

أمتي حريب بما أسدى له غيراً كراكب اثنين يرجو قوة اثنين

حتى إذا أخذنا في غير وجههما تفرقا وهوى بين الطريقين^(٥)

(١) من تاريخ الإلحاد في الإسلام : ٢٧ . (٢) تاريخ بغداد ٨ : ١٤٨ .

(٣) الأغاني ١٣ : ٧٠ . (٤) المصدر نفسه ١٣ : ٧١ .

(٥) المصدر نفسه .

والمرتضى يتهم حماد عجرد بالثنوية عموماً دون تحديد، ثم يذكر بيتين لمساور الوراق يهجو فيهما حماداً، ويذكر فيهما الماثوية والديصانية دون نسبة حماد إلى أيهما بالتحديد ، يقول :

لو أن مائ وديصاناً وعصبتهم جاءوا إليك لما قلناك زنديق
أنت العبادۃ والتوحيد مذ خلقا وذا التزندق نيرنج مخاريق^(١)

ومن الواضح أن كل الشعر الذي ذكرناه وحاولنا أن نستدل منه على نوع زندقية حماد عجرد التي اتهم بها أكثر الكتاب الأقدمين ، ليس لحماد نفسه ، ولكنه لشعراء آخرين يهجونه ويحاولون تثبيت اتهامه بالزندقة ، ولهذا لا نستطيع أن نجزم بشيء في هذا المجال ، لأن الأدلة التي بين أيدينا خطيرة ومضلة في أغلب الأحيان ، فالهجاء في القرن الثاني — كما سنبين في الفصل التالي — كان يدور حول الاتهام بالزندقة ، فهو اتهام شائع إذن المقصود به النكابة والإيلام وتشويه السمعة ، ثم ما يتبع ذلك من عقاب قد يكون القتل نفسه . وفي الوقت الذي نحاذر فيه من الاعتماد على مثل الهجاء نسائل أنفسنا : ألا يجوز أن يكون فيه شيء من الصحة ما دام مصدر الهجاء ليس واحداً ، وما دام لم يتهم كل إنسان يهجو في القرن الثاني بتهمة الزندقية ، ألا يجوز أن يكون الذين نالهم الهجاء بهذه التهمة على صلة حقيقية بالزندقة ، أو كما يقال : ليس هناك دخان بلا نار ؟ هذا أمر جائز أيضاً وإن كان من الصعب علينا أن نقطع برأي حاسم كما فعل قبلنا دون أن يقدم من الدلائل ما يؤيد بها حكمه . وربما كان فيما رواه المرتضى من شعر لحماد في هجاء بشار ، وتفسير بشار لهذا الشعر ، ما يصحح أن يكون دلالة قوية على ما ذهبنا إليه ، من الخنثى في تناول شعر الذين هجوا حماداً بالزندقة ، فقد ذكر المرتضى أن حماد عجرد هجا بشاراً فقال فيه :

والله ما الخنزير في نثني برُبْعِهِ في الثَّنِ أو خُمْسِهِ
بل ريحُه أطيبُ من ريحِهِ ومُسُهُ أَلْيَنُ من مَسِهِ
ووجهُه أحسنُ من وجهِهِ ونَفْسُهُ أَفْضَلُ من نَفْسِهِ
وعودُهُ أَكْرَمُ من عودِهِ وجَنَمُهُ أَكْرَمُ من جَنَمِهِ

(١) أمال المرتضى ١ : ٩٢ . والتيرنج أخذ كالسر .

فقال بشار : « ويلى على الزنديق ! لقد تفت بما فى صدره . قيل وكيف ذلك ؟ قال : ما أراد الزنديق إلا قول الله تعالى : (لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم) فأخرج الجحود بها فخرج هجائى ! وقد عقب المرتضى نفسه على هذه الرواية فقال : « وهذا خبث من بشار وتغلغل شديد »^(١) وفى الوقت نفسه نجد شعراً لحماة عجرد يهجو فيه أحد أعدائه فيتهمه بالزندقة ويبرىء نفسه منها ويقر بالتوحيد فى قوله :
 لكننى وَحَدْتُ رَبِّى مُخْلِصًا فَجَفَوْتَنى بُغْضًا لِكُلِّ مُوَحِّدٍ^(٢)
 كما يذكر حماد الرسول عليه السلام فى قصيدة أخرى مقروناً بكل تبجيل واحترام^(٣) . ومع ذلك فثل هذا الشعر أيضاً وهذا الإقرار لا يمكن أن يكون دليلاً حقيقياً على براءة حماد بالفعل .

ولعل نفس الشيء يمكن أن يقال عن زندقة والبة بن الحباب وهو كوفى أيضاً ، وكان من الفتيان الخلقاء المجان كما يقول الخطيب البغدادي^(٤) . وقد جعلته الروايات المختلفة فى زمرة الزنادقة والشكاك ، ولكننا لم نجد أحداً يتهمه بالزندقة مؤيدة بأية رواية من الروايات أو خبر من الأخبار ، كما لا نجد له شعراً ينعكس فيه الميل إلى الزندقة ، وكل ما بين أيدينا من شعره يبين لنا أن والبة لم يكن إلا ماجناً خليعاً فحسب ، وأنه كان مخلصاً لمبادئ عصبة المجان التى تحدثنا عنها من قبل ، وقد يكون مجنون والبة أشد إيماناً فى المجنون من أى شاعر آخر كما يقول ابن المعتز^(٥) . ولكنه لا يتعدى حدود هذا المجنون إلى الزندقة ، وإن كان الفاصل بينهما دقيقاً لا يكاد يرى ، وإذا صحت الروايات عن زندقة والبة فما هى إلا زندقة اجتماعية يدعو إليها اللهو والعبث وتدعو إليها الرغبة فى التحرر الاجتماعى .

وبحسبى بن زياد الحارثى الذى تجمع المصادر كلها على زندقته — وهو كوفى أيضاً — لا نجد له من الشعر ما يثبت أو ينفي هذه التهمة ، ولعله كان كأضرابه الذين اقترن اسمه بأسمائهم ، مجرد فتى عابث ماجن يجاهر بحريته الفردية وقدرته على

(١) أملك المرتضى ١ : ٩٢ .

(٢) الحيوان ٤ : ٤٤٣ .

(٣) انظر : طبقات الشعراء لابن المعتز : ٦٨ .

(٤) تاريخ بغداد ١٣ : ٥١٨ .

(٥) طبقات الشعراء : ٨٨ .

ارتكاب كل محرم بالرغم من تقاليد المجتمع الذي يعيش فيه وقيوده الكثيرة ، وبالرغم من سلطان الدين والتقاليد .

أما أبان اللاحق فأخباره مضطربة أشد الاضطراب . فبينما نجد المصادر المختلفة تنسبه إلى الزندقة كالجاحظ في الحيوان^(١) وأبي الفرج في الأغاني^(٢) ، نجد الصولي يقول عنه إنه كان : « حسن السيرة حافظاً للقرآن عالماً بالفقه ، وقال عند وفاته : أنا أرجو الله وأسأله رحمته ، ما مضت على ليلة قطلم أصل فيها تطوعاً كثيراً^(٣) » وقد نقل الخطيب البغدادي هذه العبارة بنصها ولم يذكر شيئاً عن زندقة أبان^(٤) . والمشكلة في أبان هي أننا لا نجد له شعراً يرجع لإحدى الناحيتين ، وكل ما لدينا عبارة عن اتهامات شعراء آخرين له مثل المعتدل بن غيلان الذي يقول فيه :

رَأَيْتُ أَبَانًا يَوْمَ فِطْرِ مُصَلِّيًا فَكَسَمَ فِكْرِي وَاسْتَفْزَنِي الطَّرَبُ
وَكَيْفَ يُصَلِّي مُظْلِمُ الْقَلْبِ دِينُهُ عَلَى دِينِ مَانٍ إِنَّ ذَاكَ مِنَ الْعَجَبِ^(٥)
ومثل أبي نواس الذي يقول :

شَهِدْتُ يَوْمًا أَبَانًا لَا دَرُّ دَرُّ أَبَانٍ
وَنَحْنُ حُضُرُ رُوقِ الْأَمِيرِ بِالنَّهْرَوَانِ
حَتَّى إِذَا مَا صَلَاةُ الْأُولَى دَنَتْ لِأَوَانِ
فَقَامَ مُنِيرُ رَبِّي بِالْبِرِّ وَالْإِحْسَانِ
وَكُلَّمَا قَالَ قُلْنَا إِلَى انْقِضَاءِ الْأَذَانِ
فَقَالَ كَيْفَ شَهِدْتُمْ بَذَا بِغَيْرِ عِيَانِ
لَا أَشْهَدُ الدَّهْرَ حَتَّى تُعَايِنَ الْعَيْنَانِ
فَقُلْتُ سُبْحَانَ رَبِّي فَقَالَ سُبْحَانَ مَانِي

(١) الحيوان ٤ : ٤٤٧ .

(٢) الأغاني ٢٠ : ٧٣ .

(٣) الأوراق (أخبار الشعراء) : ٢ .

(٤) تاريخ بغداد ٧ : ٤٥ .

(٥) الأوراق (أخبار الشعراء) : ٧ ، الأغاني ٢٠ : ٧٤ .

فقلتُ عيسى رسولُ فقالَ منْ شَيْطان
فقلتُ موسى نَجِيُّ الْمُهِيمِينَ الْمَنَان
فقالَ رَبُّكَ ذُو مُقَلَّةٍ إِذَنْ وَلِسانِ
أَنفُسِهِ خَلَقَتَهُ أَمْ مَنْ ؟ فَقُمْتُ مَكَائِ
وقلتُ رَبِّي ذُو رَحْمَةٍ وَذُو غُفْرانِ
وقمتُ أَسْحَبُ ذَبْلِي عَنْ هَازِلِ الْقُرْآنِ
عن كافرٍ يَتَمَرَى بِالْكَفْرِ بِالرُّحْمَنِ^(١)

وواضح من هذه القصيدة أن أبا نواس يتفق مع المعتدل بن غيلان في اتهام أبان بالمانوية ، ولكن أبا نواس بعد هذا يتهم أباناً بأكثر من المانوية ، إنه يجعله مادياً لا يؤمن بغير ما يرى وما تقع عليه حواسه ، ويجعله رافضياً إذ يتهم على الأنبياء ، ويجعل لله صورة وقدأ مثل المشبهة أيضاً. ثم هو ينسب إليه الكفر والاستهزاء بكتاب الله . وما نظن أن مثل هذه التهم يمكن أن تجتمع لإنسان ، كما أنها متناقضة أشد التناقض . وقد لاحظ قيذا من قبل هذا الخلط والاضطراب في كلام أبي نواس ، لأنه ذكر أن أباناً يسخر من المسيح ، مع أنه لو كان مانوياً لما سخر من المسيح ، فالصلة بين المانوية والمسيحية كبيرة واضحة^(٢) . والملاحظ لاحظ قبل قيذا هذه الملاحظة ، فقد ذكر أن الذي يقول سبحانه ماني يعظم أمر عيسى تعظيماً شديداً ، فكيف يقول إنه من قبيل الشيطان؟ ومع ذلك فالملاحظ لم يقطع برأى في زندقة أبان وتحير ماذا يقول فيه^(٣) . ويعتقد قيذا أن تهمة أبان بالزندقة مرجعها إلى شعوبيته (فقد كان يعرف الفارسية ويترجم عنها ، وكان على اطلاع وسعة علم بأدب الفرس القديم ، فكان ذلك داعياً له إلى التعلق بتراث الفرس والتغنى به في جميع مظاهره)^(٤) وإلى مثل هذه النتيجة توصل أيضاً محمد بديع شريف^(٥) . ونحن نقر هذا الاتجاه

(١) ديوان أبي نواس : ١٥١ .

(٢) من تاريخ الإلحاد في الإسلام : ٣٨ .

(٣) الحيران ٤ : ٤٥٠ ، ٤٥١ .

(٤) من تاريخ الإلحاد في الإسلام : ٣٧ .

(٥) الصراع بين الموالى والعرب : ٤٧ .

ولكننا نضيف إليه دراسة أبان للمنطق وتأثير هذه الدراسة عليه لدرجة اتهامه بالزندقة ، ونحن نعلم من أخباره أنه نظم قصيدة ذات الحلال التي ذكر فيها مبتدأ الخلق وأمر الدنيا وأشياء من المنطق^(١) . فدراسته للمنطق إذن كان لها صدى في شعره حتى إن ابن المعتز يصفه بأنه منطيق^(٢) . ولهذا لا نستغرب اتهامه بالزندقة لأن كثيراً من المناطقة والمتكلمين اتهموا بهذه التهمة أيضاً .

والشاعر علي بن الحليل - وهو من الكوفة أيضاً - من الذين اتهموا بالزندقة في القرن الثاني . اتهمه بها الجاحظ في الحيوان^(٣) ، وأبو الفرج في الأغاني^(٤) والمرتضى في أماليه^(٥) وابن النديم في الفهرست^(٦) . وقد ذكروا أنه كان يعاشر صالح بن عبد القدوس لا يكاد يفارقه ، ولهذا اتهم بالزندقة وطلب معه أيام المهدي لولا أنه هرب وظل مخفياً ، إلى أن برأ نفسه واعتذر عن هربه ، وقال في قصيدة مدح بها الرشيد :

وَاللَّهُ يَعْلَمُ فِي بَرِيَّتِي مَا إِنِ أَضَعْتُ إِقَامَةَ الْخَمِيسِ^(٧)

ويبدو أن صالح بن عبد القدوس كان له تأثير خطير في صديقه علي بن الحليل فلما قتل صالح زال هذا التأثير عن ابن الحليل وثاب إلى الإيمان وصحت توبته فيما أرى ، وكما يتضح لنا من قصيدته التي يقول فيها :

عَلَى اللَّذَاتِ وَالرَّاحِ السَّلَامُ	نَقَضَى الْعَهْدَ وَانْقَطَعَ الدُّمَامُ
مَضَى عَهْدُ الصُّبَا وَخَرَجْتُ مِنْهُ	كَمَا مِنْ غَمْدِهِ خَرَجَ الْحُسَامُ
وَقَرْتُ عَلَى الْمَشِيبِ فَلَيْسَ مِنِّي	وَصَالُ الْغَانِيَاتِ وَلَا الْمُدَامُ
وَوَلَّى اللَّهْوَ وَالْقَيْنَاتُ عَنِّي	كَمَا وَلَّى عَنِ الصُّبْحِ الظَّلَامُ ^(٨)

أما رفيقه صالح بن عبد القدوس فقد قتل على الزندقة بالفعل في أيام المهدي ،

(١) انظر : الأوراق (أخبار الشعراء) : ١ (٢) طبقات الشعراء : ٢٤١ .

(٣) الحيوان ٤ : ٤٤٧ . (٤) الأغاني ١٣ : ١٣ .

(٥) أمالي المرتضى ١ : ١٠١ .

(٦) الفهرست : ٤٧٣ .

(٧) الأغاني ١٣ : ١٤ .

(٨) المصدر نفسه ١٣ : ١٦ .

ويقول المرتضى : « إنه كان يؤمن بمذاهب الثنوية وإن أبا الهذيل العلاف ناظره فقطعه ، ثم قال له : على أى شئ تعزم يا صالح ؟ فقال : أستخير الله وأقول بالاثنتين . فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت لا أم لك ؟ . . . وروى أن أبا الهذيل ناظره فى مسألة مشهورة فى الامتراج الذى ادعوه بين النور والظلمة فأقام عليه الحجة فانقطع . وروى أيضاً أن صالح بن عبد القدوس رأى يصلى صلاة تامة الركوع والسجود فقبل له : ما هذا ومذهبك معروف ؟ قال : « سنة البلد وعادة الجسد وسلامة الأهل والولد »^(١) . هذه هى الزندقة التى تنسب إلى صالح بن عبد القدوس ، ومن الواضح أنها زندقة دينية ، فهو مؤمن بإحدى عقائد الثنوية التى لا ندرى ما هى ، فمسألة الامتراج بين النور والظلمة التى ناظره فيها أبو الهذيل كانت محور الخلاف بين فرق الثنوية من مانوية ومزدكية ودبصانية ومرقونية وغيرها .

والأشعار التى وصلتنا منسوبة إلى صالح بن عبد القدوس أكثرها أمثال وحكم وآداب لا تتفق إطلاقاً مع ما اتهم به من الزندقة ، ويقول ابن المعتز فى ذلك : « أما الرجل فله فى الزهد فى الدنيا ، والترغيب فى الجنة ، والحث على طاعة الله عز وجل والأمر بمحاسن الأخلاق ، وذكر الموت والقبر ما ليس لأحد » وبعد أن يذكر ابن المعتز أمثلة لهذا الشعر يقول : « فى عجباً كيف يمكن أن يقول زنديق مثل هذا القول ؟ وكيف يكون قائله زنديقاً ؟ »^(٢) هذا بينما نجد ابن النديم يجعله من رؤساء المانوية وينسب إليه كتباً مصنفة فى نصرة عقيدة الثنوية ومذاهب أهلها^(٣) .

وفى عدا هذه الأشعار التى تتضمن الحكم والآداب يذكر لنا المرتضى بيتين قالهما صالح بن عبد القدوس يُشتمّ منهما سوء مذهبه واعتقاده ، يقول فىهما :

رُبُّ مِرٍّ كَتَمْتُهُ فَكَأَنِّي أَخْرَسُ أَوْشَنِي لِسَانِي خَبَلٌ
وَلَوْ أَنِّي أَبَدَيْتُ لِلنَّاسِ عِلْمِي لَمْ يَكُنْ لِي فِي غَيْرِ حَبْسِي أَكْلٌ^(٤)

وما فى هذين البيتين لا يستوجب قتل صاحبهما ما دام لم يصرح أو يجهر بهذا السر الذى كتبه ، فلماذا قتل المهدي ابن عبد القدوس إذن ؟ يقول الخطيب

(١) أمالى المرتضى ١ : ١٠٠ .

(٢) طبقات الشعراء : ٩١ ، ٩٢ .

(٣) الفهرست ٤٧٣ .

(٤) أمالى المرتضى ١ : ١٠٠ .

البغدادى إن المهدي أبلغ عنه آياتاً يعرض فيها بالنبي صلى الله عليه وسلم^(١) . وابن المعتز يذكر هذا السبب ويروى هذه الآيات التي ذكر فيها صالح موضوع زواج الرسول الكريم من زينب بنت جحش بعد طلاقها من زيد ، وواضح فيها التعريض بالآية القرآنية^(٢) .

ولا ندري كيف نوفق بين زندقه صالح بن عبد القدوس وبين شعره المليء بالآداب والحكم والفضائل ، إلا أن يكون هذا النوع من الشعر ستاراً يخفى وراءه زندقته وسوء معتقده ، بل ربما بالغ صالح في إقامة هذا الستار حتى لنجده يجلس للوعظ في مسجد البصرة ويقص على الناس كما يروى لنا ياقوت^(٣) . ولكن ذلك كله لا ينبغي أن يخذلنا عن حقيقته التي أوضحها المصادر القديمة والتي قتل بسببها . ولم يسلم من تهمة الزندقه في القرن الثاني ثلاثة من أكبر شعرائه لكل منهم نهجه ومذهبه الشعري الذي يختلف عن الآخر ، ولكل منهم طبيعة خاصة في تكوينه وطريقة معينة في حياته .

أما الشاعر الأول فهو أبو نواس . واتهام الكتاب الأقدمين له بالزندقه ليس بالإجماع ولا بالصورة المؤكدة التي طالعتنا عند البحث في زندقه من تحدثنا عنهم من الشعراء الآخرين . ولا نكاد نجد اتهاماً لأبي نواس بالزندقه من جانب أمثال الجاحظ وابن قتيبة ، لا ولا ابن المعتز أو الأصفهاني . وغاية ما نجده عند هؤلاء أنه أنه كان شديد الهجون مغرقاً فيه . وفرق بين الاتهام الصريح بالزندقه والاتهام بالإغراق في الهجون فحسب . ولكن الكتاب الذين أتوا بعد ذلك نسبوا أبا نواس إلى الزندقه الصريحة . ففهل هل بن يموت - وهو من القرن الرابع - يكتب عن « كفریات » أبي نواس . وابن منظور يكتب عن زندقته . فهل كان أبو نواس زنديقاً حقاً ؟ وما نوع تلك الزندقه ؟ إن صاحب « الفرج والتهان » ينسبه إلى الثنوية دون تحديد^(٤) . ومع هذا فهو يعترف بأنه تاب وأتاب قبل وفاته ، ويروى عن مسعود بن همام أنه قال : « ما رأيت أحداً أشد اعترافاً بذنوبه عند موته ولا جزعاً مما أتاه من أبي نواس .

(١) تاريخ بغداد ٩ : ٣٠٣ .

(٢) انظر طبقات الشعراء : ٩٠ .

(٣) معجم الأدباء ١٤ : ٧ .

(٤) الفرج والتهان بأخبار الحسن بن هاني : ورقة ١٥ (مخطوط) .

ولقد قرأت وصيته فكانت : « بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما أوصى به المسرف على نفسه ، المفتر بأمله ، المعترف بذنوبه ، الحسن بن هاني . أوصى أنه يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا ضد ولا مثل ، وكل معبود سواه باطل . . إلخ »^(١) .

ومن يؤيد ثنوية أبي نواس ويحددتها بالمانوية أو المزدكية محمد بديع شريف ، فهو أولاً يتقل عن قون كريم أنه قال في أبي نواس « إنه كان واسع الحيلة فاستطاع بذلك أن يستخف بالعقيدة ، وينشر الضلال والزندقة ، ويتكلم بما يريد دون حياء أو خجل » ويعقب الكاتب على ذلك بقوله : « ومن مبادئ المانوية إثارة الشك في العقيدة ومهاجمة جميع الأديان ، أما الغزل بالذكر فإنه ينحدر من أصولها . يقول البيروني في تاريخه عند الكلام على المانوية : « إن كل مانوي يصطحب غلاماً أمرد ويستخدمه في شئونه » ، ثم يقول محمد شريف : « إننا نجد في شعر أبي نواس مظهراً واضحاً من مبادئ المانوية والمزدكية من حيث إثارة الشك في العقيدة ومهاجمة الدين والإباحة المطلقة والغزل بالذكر . ونرى إلى جانب ذلك تعصبه لقومه والإشادة بهم والخط من شأن الدين والأدب العربي وأساليبه »^(٢) .

والباحث لا يؤيد اتهامه بدليل مادي من شعر أبي نواس يثبت به مانويته أو مزدكيته ، ولكنه كما ترى يجمع شتات أمور نظرية مثل المحجون والغزل بالذكر ومهاجمة الدين ، ثم يرى أن نتيجتها ينبغي أن تكون زندقة أبي نواس . وهذا ما لا يمكن أن يقبله البحث العلمي الصحيح .

أما محمد جابر عبد العال فيرى أن أبا نواس لم يكن ماجناً عابثاً فحسب ، ولكنه كان يؤمن بقول الغلاة من الشيعة ، ويحدد مذهبه بالخطائية والمعمرية وهي فرع من الخطائية ، ومن أسس مذهبهم قولهم إن جعفر الصادق إله ، وعلى هذا الأساس يكون جبريل خادماً له ، كما يذكر أبو نواس نفسه في مديحه لعلي بن موسى الرضا :

أنا لا أستطيع مدح إمام كان جبريلُ خادماً لأبيه

ثم يقول الكاتب إن مذهب المعمرية ينكر البعث والحساب ويحل الخمر ويبيع

(١) الفرج والتهاني : ورقة ١٥ (مخطوط) .

(٢) الصراع بين الموالى والعرب : ٩٣ وما بعدها .

النساء والغلمان واقتناص اللذات . وأبو نواس يؤمن بذلك كله ويقول به في شعره^(١) .
ثم يقول الباحث في موضع آخر : « ولكن حين يقارن الكاتب بين دعوة أبي نواس
للخمر وبين تعاليم الشيعة المتطرفين الذين أباحوها ، يحده يختلف معهم في الوسائل
ويتفق وإياهم في النتيجة ، ذلك لأن متطرق الشيعة أنكروا ما في الخمر من تحريم
فأباحوا شربها ، أما أبو نواس فاعترف أنها محرمة ولكن لذّة الإنسان فيها^(٢) » .

والواقع أن هذا الكاتب قد غالى مغالاة شديدة في نسبة الشعراء إلى حركات
الشيعة المتطرفين ، وحمل النصوص أكثر مما تطيق ، فهذا البيت اليتيم الذي ذكره
لأبي نواس في مدح علي بن موسى الرضا لا يمكن أن يحمل على أنه يصور عقيدة ما
من عقائد الرافضة . وكان الحق بيد ابن منظور حين لم ينظر إلى هذا البيت إلا على
أنه انحراف في المحبون والاستهتار بالملائكة ومن إليهم .

ويرى عباس محمود العقاد أن من اللغو أن يبحث الباحث عن مذهب أبي نواس
في الزندقة ، فليس له في الزندقة مذهب غير العرض والإظهار ، بمعنى أنه يعرض من
طويته دوراً مسرحياً يلفت النظر^(٣) ، ثم هو يقول في موضع آخر إنه « كان
يتزندق لأنه كان يتفلسف ، وقد اطلع على النجوم وعلوم الأوائل من الهند والروم
فزاغ عن اليقين ومرق عن الدين^(٤) » ، فالكاتب في هذا الموضوع يعترف بزندقة
أبي نواس وأنها جاءت عن طريق اتصاله بالفلسفة وعلم الكلام والمعارف الأجنبية
عموماً . إذن فالأمر لم يكن مجرد عرض وإظهار كما قال الكاتب من قبل ، ولكن
توجد مؤثرات قوية تدفع أبا نواس إلى اتخاذ مذهب الزندقة والتعبير عنه . وفرق بين
المعنى الأول والثاني ، فالزندقة كما صورها الكاتب أولاً زندقة اجتماعية ، وهي على
المعنى الآخر زندقة فكرية ، تصور حالة من الشك تنتاب المرء بعد اتصاله بهذه
الثقافة الأجنبية ، وهذه الفلسفات وعلم الكلام . وابن منظور سبق أن توصل إلى
معنى الزندقة الفكرية ونسب أبا نواس إليها حين قال عنه : « واشتهى علم الكلام
فقعده إلى أصحابه فتعلم منهم شيئاً من الكلام ، ثم دعاه ذلك إلى الزندقة^(٥) » .

(١) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٧٢ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٩١ .

(٣) أبو نواس : ٤٧ .

(٤) المصدر نفسه : ١٧١ .

(٥) أخبار أبي نواس : ٦ .

واتصال أبي نواس بعلم الكلام والمتكلمين مسألة مؤكدة فيما يبدو ونص عليها أكثر الكتاب الأقدمين ولاحظوا أثرها في شعره ، كما فعل الجاحظ في البيان والتبيين^(١)، وكما ذكر صاحب «الفرح والتهاني» الذي يقول : «صحب أبو نواس إبراهيم النظام واشتهى الكلام فبان ذلك في أشعاره»^(٢) وابن المعتز يقول إن دراسة أبي نواس التي شغل بها نفسه في أول أمره كانت علم الكلام ثم انتقل إلى الشعر ، بعكس إبراهيم النظام الذي كان شاعراً في أول أمره ثم صار إلى علم الكلام^(٣) . ويرى العقاد في موضع آخر من كتابه أن أبا نواس كان مرجئاً ويستدل على ذلك باعتزاله نار الفتنة التي شبت في بغداد بين الأمين والمأمون ، وتعبيره عن الحيات الذي يلتزم به المرجئة في قوله :

خَلَّ جَنْبَيْكَ لِرَامٍ وَامْضِ عَنْهُ بِسَلَامٍ
مَتَّ بِدَاءِ الصَّمْتِ خَيْرٌ لَكَ مِنْ دَاءِ الْكَلَامِ^(٤)

والواقع إننا لا ندري هل قال أبو نواس هذه القصيدة في الفتنة حقاً ، أم قالها في وقت آخر لا يرتبط بفتنة ما ، على سبيل الزهد وما يفرضه من تسامح وبعد عن اللغو ؟ هذا ما لا يمكن الجزم به على أية حال . وفي إحدى الروايات التي يذكرها المرزباني عن أبي نواس يتبين لنا أن معاصريه كانوا يرون ما يفرض منه في الخروج عن جادة الدين إغراقاً في المجون فحسب ، ولم يكونوا ينظرون إليه على أنه زندقة ، فقد ذكر المرزباني أن أبا نواس أنشد الجمار قصيدته التي يقول فيها :

مَا جَاءَنَا أَحَدٌ يُخَبِّرُ أَنَّهُ فِي جَنَّةٍ مَنْ مَاتَ أَوْ فِي نَارٍ

فقال له يا هذا ، إن لك أعداء وهم ينتظرون مثل هذه السقطات فائق الله في نفسك ودع الإفراط في المجون واكتمها ، قال : لا والله لا أكتتمها خوفاً وإن قضى شيء كان^(٥) فأبو نواس إذن مفرق في المجون فحسب ، وهو لا يتسرف فيه أو

(١) البيان والتبيين ١ : ٧٩ .

(٢) الفرغ والتهاني بأخبار الحسن بن هاني : ورقة ٤ (مخطوط) .

(٣) طبقات الشعراء : ٢٧٢ .

(٤) أبو نواس : ١٨٧ .

(٥) الموشح : ٢٧٨ .

يتحرز اتباعاً لسياسة المجاهرة والإعلان التي شرحنا أمرها في حديثنا عن المجنون وقتلنا
إنها كانت تشعر الملاجئين بلذة عجيبة، إذ يتحدون مجتمعهم جهاراً نهاراً فيبلغون بذلك
ما يريدون بمجوسهم . فزندقة أبي نواس من هذه الناحية زندقة اجتماعية فحسب ،
ولم إلى هذا ذهب التوسلي حين قال : إن أبا نواس ليس كافراً ولا متشككاً ولكنه في
المرتبة التي سموها (منزلة المؤمن العاصي) والذي يسوقه إلى هذا العصيان ضعف
نفساني لا ضعف إيماني ^(١) .

وهذا الكاتب يرى في موضع آخر أن مجاهرة أبي نواس بالإثم سببها اندفاع
هستيري تحدوه الرغبة في التشهير بالنفس والانتقام منها ومحاولة عصبية في التغلب على
عمق شعوره بالذنب ^(٢) . وهذا الجانب سبق أن شرحناه عند حديثنا عن زندقة الوليد
ابن يزيد ، وجعلناه جزءاً لا يتجزأ من تيار المجنون في القرن الثاني . وما لنا نذهب بعيداً
وأبو نواس نفسه يعترف بأنه كان عبداً للوسط الاجتماعي الذي عاش فيه ، وأنه اضطر
إلى هذا النوع من الزندقة الاجتماعية ، ليرضى نفسه ووسطه دون أن يكون له اعتقاد فيها ،
أو إيمان بنحلة من نحلها ، فحين سجن على الزندقة قال :

يا رَبُّ إِنَّ الْقَوْمَ قَدْ ظَلَمُونِي وَبِلاَ اقْتِرَافِ مُعْطَلٍ حَبَسُونِي
وإلى الجُحودِ بما عرفت خِلاقَهُ مِنِّي إِلَيْهِ بِكَيْدِهِمْ نَسَبُونِي
ما كَانَ إِلَّا الْجَرِيُّ فِي مَيْدَانِهِمْ فِي كُلِّ جَرِيٍّ وَالْمَخَافَةُ دِينِي
لَا الْعُذْرُ يُقْبَلُ لِي فَيَفْرُقَ شَاهِدِي مِنْهُمْ وَلَا يَرْضَوْنَ حَلْفَ يَمِينِي ^(٣)

ولكن إلى أي مدى وصل أبو نواس في شعره الذي ينكر عليه والذي اتهم
بالزندقة بسببه ؟ إن أول ما يصدمننا من هذا الشعر إنكاره للبعث والقيامة إنكاراً يجعله
أهون ما يستطيع البوح به ، فهو يقول :

وَأَيْسَرُ مَا أَبْثُكَ أَنَّ قَلْبِي بِتَصْديقِ الْقِيَامَةِ غَيْرُ صَافٍ ^(٤)

(١) قصة أبي نواس : ١٢٣ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٠٩ .

(٣) تاريخ الطبري ١٠ : ٢١١ .

(٤) محاضرات الأدباء ٢ : ١٨٣ .

وهو يقول في موضع آخر :

قُلْتُ وَالْكَأْسُ عَلَى كَفِّي تَهْوِي لَالْتِشَامِي
أَنَا لَا أَعْرِفُ ذَاكَ الْيَوْمَ فِي ذَاكَ الزُّحَامِ^(١)

وفي آيات أخرى ينكر القدر والجبر اللذين كانت الفرق المختلفة تشغل نفسها
ببحثهما والإيمان بأحدهما ، وهو يظهر إيمانه بالموت فحسب على اعتبار أنه غاية
الحى التى لا توجد بعدها غاية ، يقول :

يَا عَاذِلِي فِي الدِّينِ ذَا هَجَرُ لَا قَدْرُ صَحٍّ وَلَا جَبَرُ
مَا صَحَّ عِنْدِي مِنْ جَمِيعِ الَّذِي يُذَكِّرُ إِلَّا الْمَوْتُ وَالْقَبْرُ
فَأَشْرَبْتُ عَلَى الدَّهْرِ وَأَيَّامِهِ فَإِنَّمَا يُهْلِكُنَا الدَّهْرُ^(٢)

وهو يكرر نفس هذه المعانى في آيات أخرى له ويشير فيها إلى عصبية المجان
التي ينتمى إليها ويقول إن أفرادها جميعاً مؤمنون بهذه الأفكار الخطيرة ، يقول :

عَاذِلَتْنِي بِالسَّفَاةِ وَالزُّجْرِ اسْتَمَعِي مَا أَبْتُ مِنْ أَمْرِي
بَاحَ لِسَانِي بِمُضْمَرِ السَّرِّ وَذَاكَ أَنَّنِي أَقُونُ بِالدَّهْرِ
بَيْنَ رِيَاضِ السُّرُورِ لِي شَيْعُ كَافِرَةٌ بِالْحِسَابِ وَالْحَشْرِ
مُوقِنَةٌ بِالْمَمَاتِ جَا حِدَةٌ لِمَا رَوَّوهُ مِنْ ضَغْطَةِ الْقَبْرِ
وَلَيْسَ بَعْدَ الْمَمَاتِ مُنْقَلَبٌ إِنَّمَا الْمَوْتُ بَيْضَةُ الْعُقْرِ^(٣)

وهذه الآيات في الحقيقة صريحة في زندقتهما وكفرهما ، فهو ينكر البعث والحساب
ويؤمن بقول الدهرية بأن ليس للإنسان إلا حياته الدنيا. ثم يتقضى أمره كاتقضاء
النبات والحيوان ، وكانت هذه المعتقدات أيضاً تؤمن بها إحدى فرق الرافضة من
الشيعة كما رأينا من قبل . فأى مذهب كان عليه أبو نواس إذن ؟ أكان من
الشيعة الرافضة ومن الخطائية والمعمرية بالذات كما يقول محمد جابر عبد العال ،
أم أنه كان مانوياً كما يقول محمد بدیع شریف لأن من مبادئ المانوية إثارة الشك

(١) سرقات أبي نواس : ١٤٤ . (٢) الواسطة : ٦٣ .

(٣) الواسطة : ٦٣ .

في العقيدة ومهاجمة الدين ، والنزل بالذكر ، وكلها عناصر موجودة في شعر أبي نواس ؟ أم تراه كان مرجحاً كما يقول العقاد خصوصاً وأنه يرفض حظر العفو الذي قال به المعتزلة بالنسبة لمرتكب الكبيرة إذ يقول للنظام :

لَا تَحْظُرِ الْعَفْوَ إِنْ كُنْتَ أَمْرًا حَرَجًا فَإِنْ حَظَرَكَهُ بِالْدِّينِ إِزْرَاءُ^(١)

وهو يؤمن بعفو الله عن كل مسلم - على مذهب الإرجاء فيها يبدو - ولهذا لا يرى داعياً لترك الآثام والإقلاع عن المعاصي إذ يقول :

وَوَيْقْتُ بِعَفْوِ اللَّهِ عَنْ كُلِّ مُسْلِمٍ فَلَسْتُ عَنِ الصُّهْبَاءِ مَاعِشْتُ مُقْصِرًا^(٢)

أم تراه وقد درس علم الكلام والفلسفة والمنطق انتابته حالة من الشك ودفعته إلى نوع من الزندقة الفكرية ينكر فيها أسس دينه وعناصر الإيمان فيه ، ويشك في كل شيء ويهاجمه ؟ أم هو يسير على مبدأ الزندقة السياسية بمهاجمته العرب في قصائد كثيرة وتعصبه للفرس ونوع حياتهم التي تلائم الحياة التي يرواها ؟ أم أنه رجل يؤثر الدنيا على دينه كما يقول في إحدى قصائده ، ولهذا جعل اللذة مبدأه الذي لا يحيد عنه ، وانطلق مع عصاة الحجاب مستهزين بكل شيء في مجتمعهم ، يتحدثونه جهاراً ولا يستحيون من ارتكاب المحرمات . فزندقة أبي نواس من هذا السيل زندقة اجتماعية ؟ إننا في الواقع نميل إلى تصديق هذه الناحية أكثر من غيرها وخاصة أنها متفقة مع أبيات أبي نواس الصادقة الصريحة التي قالها في سجنه والتي ذكرناها من قبل ، كما أنها تتفق مع مجونه الذي أشرنا إليه فيما سبق ، وحاله في ذلك شبيه بحال الشاعر آدم بن عبد العزيز حين سمع المهدي قوله :

أَنْتَ دَعَهَا وَارْجُ أُخْرَى مِنْ رَحِيقِ السُّلَيْبِيلِ

فقال له : ويلك تزندقت ؟ قال : لا والله يا أمير المؤمنين .. ولكنه طرب غلبني ، وشعر طفع على قلبي في حال الخدانة فنطقت به^(٣) .

وأبو نواس تحقيقاً لهذه الزندقة الاجتماعية يربط في شعره بين الزندقة والظرف في قوله :

(١) ديوان أبي نواس : ٦ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٥٩ .

(٣) الأغاني ١٤ : ٥٨ .

وَصِيفُ كَأْسٍ مُحَدَّثَةٌ مَلِكٍ تِيَهُ مُغْنٌ وَظَرْفٌ زِنْدِيقِي

ويقول حمزة الأصفهاني في ذلك : « سمعت من يقول : أول من ظرف الزنديق أبو نواس ، وإنما أخذه من قول والبة بن الحباب : هو أظرف من الزنديق ، وكان يقوله لكل ظريف ^(١) .

ويبدو أن المعنى كان بصرف أولاً إلى شخص بعينه كان زنديقاً وكان ظريفاً في آن واحد . والمرضى يثبت أن هذا الشخص هو يحيى بن زياد الحارثي ، وأن أبا نواس كان يقصده بالفعل في هذا البيت . ويروى عن الصولي أنه قال : « وإنما قال ذلك لأن الزنديق لا يدع شيئاً ولا يمتنع عما يدعى إليه ، فنسبه إلى الظرف لمساعدته على كل شيء وقلة خلافه » ^(٢) وهذا في الحقيقة هو لب الزندقة الاجتماعية التي يبدو أنها صارت بالفعل مذهباً بعينه . وإلى هذا يشير ابن القارح في رسالته حين يتحدث عن نوع من الزنادقة « يتظرفون ويتدثنون إعجاباً بذلك المذهب : تيه مغن وظرف زنديق ^(٣) » ، وما يدل على صيرورته مذهباً تردد هذا المعنى في أشعار من أتوا بعد أبي نواس ، وقد ذكر الراغب الأصفهاني بيتاً لأحد الشعراء يقول فيه :

لَيْسَ بِزِنْدِيقِي وَلَكِنَّمَا أَرَادَ أَنْ يُوسَمَ بِالظَّرْفِ
وَلَاخِر :

تَزَنَّدِقَ مُعَلِّناً لِيَقُولَ قَوْمٌ إِذَا ذَكَرُوهُ زِنْدِيقٌ ظَرِيفٌ

كما ذكر لنا عبارة لأحد الزنادقة تجرى على مذهب الظرفاء منهم إذ مثل عن عيد الأضحى فقال : « وباء كل سنة يقع في الأغنام والبقر ! » ^(٤) .

وما يؤكد لنا أن زندقة أبي نواس كانت زندقة اجتماعية لم تمس جوهر إيمانه قط ما قاله مهلهل بن يموت حين ذكر كفریات أبي نواس ثم عقب عليها فقال : « لا أعرف له في البوح بها علناً مع ما كان عليه من اعتقاد شريعة الإسلام بشرائطها لا يشك في ذلك أحد » ^(٥) وما يرويه أبو هفان أيضاً عن ابن الداية من

(١) ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ١٨٩ . (٢) أمالي المرتضى ١ : ٩٩ .

(٣) رسائل البلغاء : ٢٥٩ .

(٤) محاضرات الأدباء ٢ : ١٨٤ .

(٥) سركات أبي نواس : ١٤٦ .

قوله : « إن أبا نواس كان محافظاً على صلاته إلا أن يسكر ، وكان يقضى ما يفوته منها حين يفيق من سكره »^(١) ثم إن ما يروى له من شعر الزهد وما يتخلله من نبرة صادقة يؤكد أيضاً وجود عناصر إيمان قوية في نفسه ، طغت عليها وغشيت زندقته الاجتماعية ، ثم ما لبثت أن خلصت عناصر الإيمان هذه وبدأ أبو نواس يطلب عفو الله في رنة ذليلة خاضعة :

يا رَبُّ إِنِّ عَظُمْتُ ذُنُوبِي كَثْرَةً فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ عَفْوَكَ أَعْظَمُ
مَالِي إِلَيْكَ وَصِيْلَةٌ إِلَّا الرَّجَا وَجَمِيْلُ عَفْوَكَ ثُمَّ إِلَيْنِي مُسْلِمُ
وإذا تركنا الحديث عن زندقة أبي نواس الشاعر الماجن العايب الذي جعلناه أول الشعراء الثلاثة الكبار الذين اتهموا بالزندقة في القرن الثاني ، فلإننا نتناول الشاعر الثاني الذي يختلف عن أبي نواس اختلافاً بيناً في منهجه وفي موضوع شعره وأسلوب حياته ، ونعني به أبا العتاهية شاعر الزهد ، فهو أيضاً لم يسلم من تهمة الزندقة . وكانت هذه التهمة تتردد في عصره ، كما ظلت تتردد في كتابات الباحثين المحدثين حتى الآن . فما مدى صحتها ؟ وإن وجدت فما نوعها وما الدافع إليها ، وهل نستطيع أن نحسبها ونلمحها في شعر أبي العتاهية حقاً ؟

إن أبا الفرج الأصفهاني قد عالج هذا الموضوع على طريقته فروى لنا كثيراً من الأخبار التي تؤيد زندقة أبي العتاهية أو تنفيها ، ولم يرجح هو إحدى الناحيتين . يقول في بعض رواياته : « كان قوم من أهل عصره ينسبونه إلى القول بمذهب الفلاسفة ممن لا يؤمن بالبعث ، ويحتجون بأن شعره إنما هو في ذكر الموت والفناء دون ذكر النشور والمعاد »^(٢) .

وهذا يعني لدينا أنه كان دهرانياً ، مثله في ذلك مثل أبي نواس في بعض أبياته التي مرت بنا . ويبدو أن الذي أشاع هذه الفكرة عن أبي العتاهية هو منصور بن عمار . أحد قصاص القرن الثاني — بسبب عداوة كانت بينهما ، وأبو الفرج يذكر هذه العداوة وسببها ، ويروى عن منصور بن عمار ثلاثة أخبار تتفق في مضمونها وفي هدفها ، فقد زعم منصور أنه سمع أبا العتاهية يقول : قرأت البارحة (عم يتساءلون)

(١) أخبار أبي نواس لأبي هنان : ٤٩ .

(٢) الأغاني ٤ : ٢ .

ثم قلت قصيدة أحسن منها . وفي الخبر الثاني يقول لجمهور سامعيه إن أبا العتاهية زنديق والدليل على ذلك أنه لا يذكر في شعره الجنة ولا النار وإنما يذكر الموت فقط (١) .

أما الخبر الثالث فهو يبيح لنفسه استخراج عناصر زندقة أبي العتاهية من شعره في قوله :

كَأَنَّ عَتَابَةَ مِنْ حُسْنِهَا دُمِيَّةٌ قَسُ فَتَنَتْ قَسُهَا
بَا رَبِّ لَوْ أَنْصَبْتَنِيهَا بَمَا فِي جَنَّةِ الْفِرْدَوْسِ لَمْ أَنْسَهَا
وبفهم منصور من البيتين أن أبا العتاهية يتهاون بالجنة ويبتذل ذكرها في شعره بمثل هذا التهاون ، كما يعقب على بيتي أبي العتاهية الآخرين :

إِنْ الْمَلِكُ رَأَى أَحْسَنَ خَلْقِهِ وَرَأَى جَمَالَكَ
فَحَذَا بِقُدْرَةِ نَفْسِهِ حُورَ الْجَنَانِ عَلَى مِثَالِكَ

بقوله : أيصور الحور على مثال امرأة آدمية (٢) ؟

ومضمون اتهامات منصور بن عمار أن أبا العتاهية دهرى لا يؤمن بالبعث ولا الحساب ولهذا يتهاون بذكر الجنة وما فيها ، كما أنه لا يؤمن بالقرآن ولا ينزله من نفسه منزلة القداسة : ولهذا يرى أن شعره قد يفوق بعض سور القرآن وآياته . ومن الواضح أن أبا الفرج لم يكن يؤمن بهذه الاتهامات ولا يعبرها شيئاً من الاهتمام ، ولهذا كان يبدأ ذكرها بقوله : « وقيل إن منصور شنع عليه بهذا » أو « شنع عليه منصور بكذا » (٣) وفيما عدا اتهام أبي العتاهية بالدهرية ، يروى الأصفهاني عن الصولي عن موسى عن أحمد بن حرب اتهاماً لأبي العتاهية بمذهب جديد ، في رأيي ، فيه محاولة للتوفيق بين الإسلام وعقائد الثنوية فهو يقول : « كان مذهب أبي العتاهية

(١) الأغاني ٤ : ٣٤ وهذا الدليل غير صحيح لأن أبا العتاهية ذكر الجنة والنار في مواضع كثيرة من شعره ، ومن ذلك قوله :

فلو كان هول الموت لا شيء بعده

ولكنه حشر ونثر وجنة ونار وما قد يستطيل به الخبر

(٢) المصدر نفسه ٤ : ٥١ .

(٣) الأغاني ٤ : ٣٤ ، ٥١ .

القول بالتوحيد ، وأن الله خلق جوهرين متضادين لا من شيء ، ثم إنه بنى العالم هذه البنية منهما وأن العالم حديث العين والصنعة لا يحدث له إلا الله ، وكان يزعم أن الله سيرد كل شيء إلى الجوهرين المتضادين قبل أن تفنى الأعيان جميعاً . وكان يذهب إلى أن المعارف واقعة بقلر الفكر والاستدلال والبحث طباعاً^(١) وهذا الاتهام يجعلنا أمام مذهب متكامل العناصر يقوم على التوفيق بين فكرة التوحيد والإثنينية ، فالله قديم وهو الذى أحدث العالم وخلق الجوهرين المتضادين ، والمقصود بهما النور والظلمة بطبيعة الحال ، ومن هذين الجوهرين المتضادين أحدث الكون . وواضح أن هذا المذهب يؤمن بالعقل الإنسانى ما دام قد جعل المعارف واقعة بقلر الفكر والاستدلال والبحث ، ولكنه فى الوقت نفسه يجعلها طبيعة مركوزة فى النفس البشرية أى أنه يذهب مذهب الجبرية . وقد نص الأصفهاني فى إحدى رواياته بالفعل على جبرية أبى العتاهية^(٢) . ويورد الأصفهاني اتهاماً من نوع آخر يثبت به زندقته أبى العتاهية فينسبه إلى التشيع ، وإلى مذهب الزيدية البترية المبتدعة بالذات . وهذه الطائفة تنتسب إلى كثير النوى الأبر ، وهم يكفرون جميع الصحابة مثأن فرق الروافض من الشيعة جميعاً ، إلا أنهم قد توقفوا فى أمر عثمان^(٣) .

هذه هى الأنواع الثلاثة من الزندقة التى اتهم بها أبو العتاهية . ومما يلاحظ أن أبا الفرج الأصفهاني لم يؤيد تهمة من هذه التهم ، ولكنه قال مظهراً حيرته إن أبا العتاهية كان مذهبياً فى مذهبه ، يعتقد شيئاً فإذا سمع طاعناً عليه ترك اعتقاده لإياه وأخذ غيره^(٤) . والحقيقة إن زندقته أبى العتاهية كانت شيئاً واقعاً معروفاً فى عصره ، لأن أبا الفرج يذكر أن حمدويه صاحب الزنادقة أراد أن يأخذ أبا العتاهية ففرع من ذلك وقعد حججاً^(٥) . وادعت جارة له فى إحدى المرات أنه يخاطب القمر فى الليل ، فاتصل الخبر بحمدويه فصار إلى مترها وبات وأشرف على أبى العتاهية فرآه يصلى ، فأنصرف خاشعاً^(٦) .

(١) المصدر نفسه ٤ : ٦ .

(٢) المصدر نفسه ٤ : ٥ .

(٣) الفرق بين الفرق : ٢٦ .

(٤) الأغاني ٤ : ٦ .

(٥) الأغاني ٤ : ٧ .

(٦) المصدر نفسه ٤ : ٣٥ .

وهذه الروايات عن زندقته أبي العتاهية من جانب الكتاب الأقدمين لم تأت عن أبي الفرج وحده ، ولكن الخطيب البغدادي ذكر أن الرشيد قال لأبي العتاهية : الناس يزعمون أنك زنديق ، فقال : يا سيدي كيف أكون زنديقاً وأنا الفائل :
 أيا عَجَبِي كَيْفَ يُعَصَى الإِلَهُ أَمْ كَيْفَ يَجْحَدُهُ الجَاهِدُ
 وَلِلَّهِ فِي كُلِّ تَحْرِيكَةٍ وَفِي كُلِّ ذِكْرٍ كَيْنَةٌ شَاهِدٌ
 وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ الْوَاحِدُ^(١)

ولو صح عن أبي العتاهية أنه اعتنق ذلك المذهب الذي يوفق بين الإسلام والثنوية لكان جوابه على الرشيد متمشياً مع مذهبه وهرباً واضحاً من تهمة الزندقة ، لأن أساس مذهبه الإيمان بوحداية الله ، وهي التي صورها في تلك الآيات دون أن يزيد عليها شيئاً .

أما ابن المعتز فيقول إن « أبا العتاهية يرمى بالزندقة والذي يصح لي أنه كان ثنويّاً »^(٢) .

وقد فهمنا فيما سبق من هذا النص أنه يعني بالثنوية الزرادشتية ، أما بالملاحظ فلم يذكر شيئاً عن زندقته أبي العتاهية وكذلك المرتضى . ولكن ابن قتيبة يذكر بعض آيات لأبي العتاهية نسب فيها إلى الزندقة مثل قوله :

إِذَا مَا اسْتَجَزْتَ الشُّكَّ فِي بَعْضِ مَا نَرَى فَمَا لَا تَرَاهُ الدَّهْرُ أَمْضَى وَأَجْوَزُ

وفي مثل الآيات التي ذكرها الأصفهاني وأثبتناها فيما سبق . ولم يعلق ابن قتيبة على شيء مما رواه^(٣) . أما الكتاب المحدثون فلم يروا في زندقته أبي العتاهية آراء كثيرة أهمها ما قاله فيدا من أن « أول ما تلاحظه في معتقدات أبي العتاهية أنه كان يؤمن بالاثنيانية بكل صراحة : فالعالم الظاهر مكون من جوهرين متعارضين ، والوجود تتنازعه طبقتان إحداهما خيرة والأخرى شريرة . وهو يرجع الوجود كله في النهاية إلى الجوهرين المتعارضين اللذين نشأ منهما الكون وتكوّن ، غير أن أبا العتاهية صاغ نظرياته الاثنيانية في صيغة واحدة إذ جعل الله الواحد عند بدء الأشياء ، وقال : إنه

(١) تاريخ بغداد ٦ : ٢٥٣ .

(٢) طبقات الشعراء : ٢٢٨ .

(٣) الشعر والشعراء : ٧٦٩ .

خالق الجوهريين ؛ وإن العالم ما كان له أن يوجد بدون الله وحده ، طارحاً بذلك أسطورة الخليط الأزلي بين الجوهريين أو المبدئين ونعني بهما النور والظلمة^(١) .
ويقول قيذا في موضع آخر : « إتنا لا نعلم أكان أبا العتاهية موحداً فأخذ نظرية الاثنينية من المانوية ليستعين بها على توضيح العالم في وجهتي الخير والشر حيث تنوء أحياناً بالآلام وأخرى تسر بالمباهج ، أم أن توحيد هذا كان قناعاً يتستر به لنشر مبادئ المانوية كما هي طبيعة أهل هذه النحلة ؟ »^(٢)

وقيذا بهذه الآراء إنما يركز على ما رواه الأصفهاني عن مذهب أبي العتاهية الذي يوفق بين الإسلام والثنوية كما شرحناه من قبل ، فهو إذن يعتقد بصدق هذه الرواية ويحدد هذه الثنوية بالمانوية ، وهو لم يبد رأيه بصورة نظرية بل استطاع من خلال أرجوزة أبي العتاهية أن يستخلص عناصر مذهب هذا المتراوح بين الإسلام والمانوية . وإلى هذه الفكرة أيضاً - وهي وجود مذهب جديد يوفق بين الإسلام والثنوية ، أو إيجاد حل لمعضلة الاثنينية - ذهب المستشرق « ويسترب » فيما كتبه عن عقيدة أبي العتاهية^(٣) .

أما محمد برائق فقد نفي في دراسته عن أبي العتاهية زندقته قائلاً : « لم يكن زنديقاً وما أظهر الزندقة وما فعل فعل المتردقين » . ولا أدري من أين جاءه هذا الحكم القاطع الجازم دون أن يقدم له بأدلة مقنعة اللهم إلا ذلك التعليل الساذج الذي يقول فيه : « وما كان للرجل وهو نديم الخلفاء وسيرهم والمقرب إليهم أن يتزندق في رحابهم »^(٤) وكأن كل الشعراء الزنادقة الملحدين كانوا مبعدين عن رحاب الخلفاء ، وكأن هذه الرحاب تستطيع أن تدخل في قلوب الواردين عليها فتكشف الزنديق وتظهر الورع فتد هذا وتقبل ذلك .

وأما محمد بديع شريف فيرجع اتهام أبي العتاهية بالزندقة إلى « ما انتشر في تضاعيف شعره من المعاني الدالة على الاثنينية ، وإلى هذا الزهد الذي هو مبدأ أصيل في مبادئ المانوية ، وإلى ما كان يقال عنه إنه لا يذكر البعث في شعره وإن شأنه شأن

(١) من تاريخ الإلهاد في الإسلام : ٣٨ . .

(٢) الصراع بين الموالى والعرب : ٩٨ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) : مادة أبي العتاهية .

(٤) أبو العتاهية : ٣١ .

الزنادقة من شعراء هذا العصر الذين لا يؤمنون إلا بما تقع عليه الحواس^(١) والكاتب بهذه الآراء يثبت مانوية أبي العتاهية ويؤكد لها ، ويجعل زهد سبيلا لنشر الدعوة المانوية أو كما يقول إنه (وجد أسلم الطرق لبلوغ المانوية مرامها في صرف النفوس عن الطموح واستكانتها للخوف والذعر . . . وإذا كان أبو نواس فتح للناس باباً جديداً في الغزل والإباحة والبراعة في وصف الحمر ، فإن أبا العتاهية فتح لهم باباً آخر في الزهد والكف عن الحياة ، وأصبح أثر شعره واضحاً في كثير من تعاليم النحل التي نبطت في الحياة المريية . وليس الضرر الذي يصل من شعر أبي نواس إلى النفوس فيحللها ، بأكثر من هذا الضرر الذي يقتل الطموح ويصرف الأنفس عن الحياة ، وينقل الأمة من أفقها الواسع الذي ينتظم الإنسانية إلى أفق ضيق فيه عكوف وانطواء تسعى المانوية إليه^(٢) .

والكاتب في نسبته أبا العتاهية إلى المانوية لا يخفى الشعورية من أن تكون هي الدافع إلى سلوك هذا السبيل ، ففي رأيه إذن أن زنادقة أبي العتاهية إنما هي زنادقة سياسية في دوافعها ، وأنها تهدف إلى هدم النشاط والقوة والحياة في المجتمع الإسلامي ، وإشاعة روح التواكل والتشاؤم في أركانه حتى ينحل وتخبو شعلته ، وهذا ما كان يريده الشعوبيون بالفعل .

وأما محمد جابر عبد العال فهو في دراسته متردد أشد التردد في تحديد نوع زنادقة أبي العتاهية ، فهو تارة ينسبها إلى المانوية لأن المشهور عن المانوية أنها تدعو إلى الزهادة في الغذاء والاكتفاء بملبس واحد في السنة ، وإلى ذم البخل والكذب والسرقة والزنا^(٣) . وتارة أخرى يلمح في شعره أثر الزرادشتية كما في قوله :

لَا تُمَضِ رَأْيَكَ فِي حَوَى إِلَّا وَرَأْيَكَ فِيهِ قَصْدُ
مَنْ كَانَ مُتَّبِعًا هَوَا هُ فَإِنَّهُ لِهَوَاهُ عَبْدُ

ويفسر هذا الأثر بقوله : « نرى الشاعر يطلب من الإنسان قبل أن يتبع هذه الحياة أو تلك أن يحكم عقله . وهو في هذا ينظر إلى الزرادشتية التي تجعل السعيد من فكر فاختر طريق الصواب ، والشقي من عدل عن ذلك^(٤) .

(١) الصراع بين الموالى والعرب : ٩٨ .

(٢) المصدر نفسه : ١٠٢ .

(٣) حركات الشيعة المتطرفين : ١٤٨ .

(٤) المصدر نفسه : ١٦٣ .

والكاتب في موضع آخر يصدق رواية أبي الفرج التي تنسب أبا العتاهية إلى عقيدة الزيدية البترية ويقول عنها إنها « أشد مذاهب الشيعة اعتدالا وأقربها إلى مذهب السنة » - ولا أدري من أين استقى هذا الوصف - ومع ذلك فلا يجد دليلا على هذا المذهب في شعره ، ومن ثم فهو ينفي انتساب الشاعر إليها ، وخاصة لأن هذه الفرقة اتخذت من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة للخروج على السلطان ، ولكن أبا العتاهية لم يفعل ذلك^(١) . ولا يلبث الكاتب أن يلحظ في شعر أبي العتاهية تأثيره بعقيدة الروافض في قوله :

وَالَّذِي يَحْلِكُ الْأُمُورَ جَمِيعًا مَلِكٌ جُلُّ نُورِهِ الْمَكْنُونُ

باعتبار أنه يصف الإله بأن نوره مكنون فيه ، مع أن هذه الفكرة تختلف عن تصوير القرآن بأن الله نور السموات والأرض . والكاتب في موضع آخر من دراسته ينسب أبا العتاهية إلى الثنوية دون تحديد لقوله في أرجوزته :

لِكُلِّ إِنْسَانٍ طَبِيعَتَانِ خَيْرٌ وَشَرٌّ وَهُمَا ضِدَّانِ

ويقول إنه ينظر إلى الثنوية بلا شك ويتحدث عن تعاليمها في الخير والشر المتمثلين في النور والظلام^(٢) . ومرة أخرى يظهر الكاتب تردده وحيرته إذ يجعل أبا العتاهية متأثراً بالمذاهب الفلسفية اليونانية التي عاشت في جند نيسابور ، كما تأثر بالمذاهب المسيحية . وهو يستدل على ذلك بقوله في أرجوزته :

لِكُلِّ شَيْءٍ مَعْدَنٌ وَجَوْهَرٌ وَأَوْسَطُ وَأَصْفَرُ وَأَكْبَرُ^(٣)

ومع هذه الحيرة وهذا التردد لم يصل الكاتب إلى حكم قاطع في نوع زندقة أبي العتاهية واكتفى بعرض هذه الأفكار دون الوصول إلى نتيجة عن طريقها . أما أنيس المقدسي فيقول إنه ليس في شعر أبي العتاهية ما يثبت زندقته أو اتهامه بمذهب الفلاسفة ، ويستدل على ذلك بأن ابن النديم لم يذكره في جملة الشعراء الزنادقة . وفي رأي أن هذا ليس دليلا قط وقد سبق لنا أن قلنا إن إلحاحه والمرضى

(١) حركات الشيعة المتطرفين : ١٢٦ .

(٢) المصدر نفسه : ١٢٨ .

(٣) المصدر نفسه : ١٢٦ .

لم يذكره أيضاً في الشعراء الزنادقة ، ولكن ليس معنى هذا أنه ليس زنديقاً ، إذ ربما سقط ذكره عند هؤلاء الكتاب ، وربما كانت آراؤهم متفقة على نفي الزندقة عنه ، ولكن هذه الآراء لا تعتبر حجة تثبت براءة أبي العتاهية بصفة قاطعة . وقد استعرض أنيس المقدسي بعض الآيات التي ذكرناها في خلال حديثنا عن أبي العتاهية والتي دلت بها بعض الكتاب على زندقته وعقب عليها الكاتب قائلاً : « وليس في هذه الآيات عند التحقيق غير مبالغيات خيالية قد تجرى على لسان المؤمن لتقرير أو إيضاح معنى شعري » (١) .

وإلى هذه النتيجة العامة أيضاً - وهي نفي الزندقة عن أبي العتاهية - توصل أحمد أمين (٢) .

وجولد زهير يطلع علينا برأى جديد في عقيدة أبي العتاهية إذ يقول إنه يعرض أنموذجاً للرجل الفاضل الجليل بقوله :

بَا مَنْ تَرَفَّعَ لِلدُّنْيَا وَزِينَتِهَا لَبَسَ التَّرَفُّعُ رَفْعَ الطَّيْنِ بِالطَّيْنِ
إِذَا أَرَدْتَ شَرِيفَ النَّاسِ كُلَّهُمْ فَانْظُرْ إِلَى مَلِكٍ فِي زِيٍّ مِسْكِينٍ

ويفهم جولد زهير من هذين البيتين أن أبا العتاهية يشير إلى بوذا ، وبذلك يربط بينه وبين المذاهب الهندية التي كانت في رأيه ذات تأثير كبير في نزعة الزهد التي ظهرت في القرن الثاني (٣) . ولكن نكلسون يرى أن أبا العتاهية لم يشر إلى شخص بعينه في هذين البيتين ولكنه يصف النبي الزاهد عموماً ، وبذلك فهو ينفي أن يكون أبو العتاهية متأثراً بالمذهب البوذي (٤) .

هذه إذن خلاصة لما كتبه الأقدمون والمحدثون عن عقيدة أبي العتاهية . فهل نفهم من هذه الآراء المختلفة أن أبا العتاهية كان زنديقاً ؟ وإن صدقنا هذا الاتهام فما نوع تلك الزندقة ؟ الواقع إننا نؤمن لإيماناً وثيقاً بأن أبا العتاهية ليس زنديقاً ولا كافراً ولكنه يؤمن لإيماناً لا يتطرق إليه الشك . وكل ما في الأمر أنه رجل عاش وسط تيارات

(١) أمراء الشعر العربي في العصر العباسي : ١١٤ .

(٢) ضحى الإسلام : ١٦٢ .

(٣) العقيدة والشريعة : ١٤٢ .

(٤) A Literary History of The Arabs : ٢٩٧ .

من الفلسفات المختلفة والمذاهب المتباينة ، فتأثر بها لا تأثر الزنديق ولكن تأثر المؤمن ، فهو يستخدم ما في الشنوية من فكرة الخير والشر لتوضيح تيارهما في نفس الإنسان وفي العالم كله ، ولكنه لم يتعد هذه الحدود ، ولم يجعل لأيهما سلطاناً ، وإنما جعل الأمر كله بيد الإله الأوحد ، وبذلك لم يتعد حدود الإسلام . ومما لاشك فيه أنه تأثر بالفلسفة اليونانية أيضاً ، وظهر أثر ذلك في شعره ، ولكن هذه الفلسفة كانت وسيلة في يده لإدراك بعض ظواهر الكون ووصفها ولم تكن غاية للشك والإلحاد . ولن نجدنا قط ما يرويه أبو الفرج من أن أبا العتاهية كان يجهل الفرق والمذاهب في عصره ، وأنه كان « من أقل الناس معرفة » وأن بشراً المربسي قال له : يا أبا إسحق لا تصل خلف فلان جارك وإمام مسجدكم فإنه مشبه ، فقال : كلا ! إنه قرأ بنا البارحة في الصلاة (قل هو الله أحد) وإذا هو يظن أن المشبه لا يقرأ (قل هو الله أحد)^(١) . نحن لا نصدق هذه القصة أبداً إذ لا يعقل أن يجهل أبو العتاهية — الذي كان شعره صدى قوياً للمذاهب والفلسفات في عصره — المذاهب والفرق التي كانت تحيط به ، أو الثقافات المختلفة التي كانت ترسل إشعاعات قوية في ذلك العصر . ونحن في هذا الرأي نخالف ما ذهب إليه خلف الله إذ تابع رواية الأصفهاني فأخذ يتلمس مصادر زهد أبي العتاهية في جداول الحياة الإسلامية العربية المشتركة ، لأن أبا العتاهية لم يكن واسع الثقافة ولا عميق التأمل^(٢) . كما نخالف محمد برانق الذي اطمأن إلى رواية الأصفهاني أيضاً وقرر أن أبا العتاهية لا علم له^(٣) . ولعل خير ما نؤكد به صحة إيمان أبي العتاهية تلك الآيات الأخيرة التي قالها في مرضه الذي مات فيه والتي بشيع الصدق وحرارة الإيمان في أثنائها ، يقول :

إِلَهِي لَا تُعَذِّبْنِي فَإِنِّي	مُقِرٌّ بِالَّذِي قَدْ كَانَ مِنِّي
فَمَالِي حِيلَةٌ إِلَّا رَجَائِي	لِعَفْوِكَ إِنَّ عَفْوَتَ وَحُسْنُ ظَنِّي
وَكَمْ مِنْ زَلَّةٍ لِي فِي الْخَطَايَا	وَأَنْتَ عَلَيَّ ذُو فَضْلٍ وَمَنْ
إِذَا فَكَّرْتُ فِي نَدَمِي عَلَيْهَا	عَضَضْتُ أَنَامِلِي وَقَرَعْتُ سِنِّي

(١) الأغاني ٤ : ٨٠ .

(٢) دراسات في الأدب الإسلامي : ٩٨ .

(٣) أبو العتاهية : ٤٩ .

أَجْنُ بِزَهْرَةِ الدُّنْيَا جُنُونًا وَأَقْطَعُ طُولَ عُمُرِي بِالتَّمْنَى
 وَلَوْ أَنِّي صَدَقْتُ الزُّهْدَ عَنْهَا قَلَبْتُ لِأَهْلِهَا ظَهَرَ الْمِجَنِّ
 يَظُنُّ النَّاسُ بِي خَيْرًا وَإِنِّي لَشَرُّ الْخَلْقِ إِنَّمَا لَمْ تَعْفُ عَنِّي^(١)

وإذا تركنا الحديث عن أبي العتاهية وصلنا إلى الشاعر الثالث الذي كان من أكبر شعراء القرن الثاني ، وأتهم بالزندقة أيضاً ، وهذا الشاعر هو بشار بن برد . والروايات حول عقيدة بشار مختلطة متضاربة ومحيرة لباحث أكثر من حيرته بالنسبة لأبي نواس أو أبي العتاهية. فبينما نجد إحدى الروايات تتحدث عن تقوى بشار وصومه ، نجد أخرى تتحدث عن كفره وإلحاده ومروقه عن الدين . ولعل الجاحظ هو أول من اتهم بشاراً بالزندقة فقد نسبته إلى عقيدة الرافضة من الشيعة إذ قال إنه كان (يدين بالرجعة ويكفر جميع الأمة)^(٢) . ولكنه لم يحدد لنا أى مذهب من مذاهب الروافض اختار بشار . وقد أضاف له في موضع آخر أنه اعتذر لإبليس في أن النار أكرم عنصراً من الأرض^(٣) ، ولكنه لم يبين أيضاً إذا كان هذا الاعتذار جزءاً من مذهب بشار الرافضى أو أنه أساس لعقيدة أخرى اعتنقها بشار . ومع ذلك فقد أورد الجاحظ قصيدة هامة لصفوان الأنصاري الشاعر المعتزلي برد فيها على دعوى بشار بأن النار أكرم عنصراً من الأرض . ويكشف لنا عن حقيقة اعتقاد بشار فإذا به يثبت بالفعل انتساب بشار إلى الروافض من الشيعة ، وإلى مذهب الكاملية بالذات . لأن أتباع هذا المذهب خلعوا علياً أيضاً لأنه لا يصلح في نظرهم للإمامة بعد تركه حقه في الخلافة لأبي بكر وعمر وعثمان . والكاملية من الشيعة الإمامية ، وهم يتسبون إلى أبي كامل^(٤) . يقول صفوان في هجاء بشار وفي نسبته إلى الكاملية :

انْهَجُوا أَبَا بَكْرٍ وَتَخَلَّعْ بَعْدَهُ عَلِيًّا وَتَعَزَّوْا كُلَّ ذَاكَ إِلَى بُرْدٍ
 ولكنه لا يلبث أن يضيف إلى بشار شيئاً جديداً حين ينسب إليه السخط على الدين عامة ، أى ينسبه إلى الزندقة الفكرية التي شرحنا أمرها من قبل ، كما يجعله من أتباع الناعظية ومن المؤمنين بالتناسخ والرجعة ، وذلك في قوله :

(١) الأغاني ٤ : ١٠٩ . (٢) البيان والتبيين ١ : ١٣ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ١٦ .

(٤) انظر : الفرق بين الفرق : ٣٥ .

كَأَنَّكَ غَضَبَانُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَطَالِبُ دَحْلٍ لَا يَبِيتُ عَلَى حَقْدٍ
أَتَجْعَلُ لَيْلِي النَّاعِظِيَّةَ نَحْلَةً وَكُلُّ عَرِيقٍ فِي التَّنَاسُخِ وَالرَّدِّ؟^(١)

وما قاله الجاحظ وصفوان الأنصاري يشرحه لنا عبد القاهر البغدادي عند حديثه عن فرقة الكاملية إذ يقول : « وكان بشار بن برد الشاعر الأعمى على هذا المذهب ، وروى أنه قيل له : ما تقول في الصحابة ؟ قال : كفروا . فقيل له : فما تقول في علي : فتمثل بقول الشاعر :

وَمَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ أَمَّ عَمْرُو بِصَاحِبِكَ الَّذِي لَا تُصْبِحُنَا
وحكى أصحاب المقالات عن بشار أنه ضم إلى ضلالتهم في تكفير الصحابة وتكفير علي معهم ضلالتين آخرين :

إحداهما : قوله برجعته إلى الدنيا قبل يوم القيامة ، كما ذهب إليه أصحاب الرجعة من الرافضة .

والثانية : قوله بتصويب إبليس في تفضيل النار على الأرض^(٢) .
ومعنى هذا أن الكاملية لم تكن تؤمن بالرجعة ولا بتفضيل النار على الأرض ، وأن بشاراً أضاف هاتين الفكرتين إلى عقيدته في الكاملية . ولعل الجاحظ لم يكن يرى في انتساب بشار إلى الكاملية مجردة من هاتين الفكرتين ما يوجب اتهامه بالزندقة ، ولهذا يذكر بعض الزنادقة مثل الحمادين ويونس بن هارون وعلي بن الحليل وأبان ووالبة وغيرهم الذين كانوا (يتواصلون كأنهم نفس واحدة) ثم يقول (وكان بشار ينكر عليهم)^(٣) أي أنه لم يكن على مذهبهم في الزندقة . ومن يؤكد نسبة بشار إلى الكاملية صاحب نكت الهميان^(٤) .

أما المبرد فيذكر ما روى عن بشار من أنه كان يتعصب للنار على الأرض ويصوب رأى إبليس في امتناعه عن السجود لآدم ويروى له قوله :

الْأَرْضُ مُظْلِمَةٌ وَالنَّارُ مُشْرِقَةٌ وَالنَّارُ مَعْبُودَةٌ مَذَّ كَانَتْ النَّارُ

(١) البيان والتبيين ١ : ١٧ و ليل الناعظية امرأة كوفية كانت تعيش زمن محمد بن الحنفية ولما انتهت ثورة المختار كانت تستقبل كل غلام من الشيعة سرّاً .

(٢) انظر : الفرق بين الفرق : ٣٥ .

(٣) الحيوان ٤ : ٤٤٧ . (٤) نكت الهميان : ١٢٧ .

ثم يصرح بأن هذه الرواية منقولة عن المتكلمين . ويحدث في موضع آخر عن المازني أنه قال : قال رجل لبشار : أأأكل اللحم وهو مبين لديانتك ؟ يذهب إلى أنه ثنوي ، قال : فقال بشار : ليسوا يلرون أن اللحم يدفع عني شر الظلمة^(١) . ولو صح هذا الخبر لكان السائل يقصد أن بشاراً على دين المزدكية لأنهم — كما ذكرنا — هم الذين حرموا اللحم على أتباعهم . وفي جواب بشار ما لا يدع مجالاً للشك في أنه يتهم بالمزدكية وبسذاجة سائله الذي ظن أنه من أتباعها .

ولا شك أن إلقاء المبرد تبعة رواياته عن زندقة بشار على عاتق المتكلمين ، ويقصد بهم المعتزلة ، كان له ما يبرره وما يشعرنا بوجوب التيقظ لأمثال تلك الروايات ، خوفاً من أن يكون مصدرها حقد المعتزلة على بشار لتركه مذهبهم ومناوأتهم ، فنحن نعلم من الأصفهاني أن بشاراً كان أحد ستة من أصحاب الكلام بالبصرة ، وبقيتهم : عمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء ، وصالح بن عبد القلوس ، وعبد الكريم بن أبي العوجاء ، ورجل من الأزدي . وكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال ، وأما عبد الكريم وصالح فصمما على الثنوية^(٢) . وأما الأزدي فقال إلى قول السمنية وهو مذهب من مذاهب الهند يقول بالتناسخ وينكر وقوع العلم بالأخبار ، وهو منسوب إلى بلد بالهند اسمه سومنات . وأما بشار فبقي متحيراً مختلطاً كما يقول الأصفهاني^(٣) . أو أنه مال إلى مذهب ينادي مبادئ المعتزلة — في رأي — ومن هنا وقع التنافر بينه وبينهم حتى إن واصل بن عطاء كان يقول : « أما لهذا الأعمى المكتنى بأبي معاذ من يقتله ؟ . أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعث إليه من يبيع بطنه على مضجعه^(٤) » .

ويرى الطاهر بن عاشور أن سبب الخلاف بين بشار والمعتزلة أنهم كفروا بالخوارج لتكفيرهم علياً ، وإلى هذا يشير بشار في هجائه لواصل :

عَنْقَ الزَّرَافَةِ مَا بَالِي وَبِالْكُمِ تَكْفُرُونَ رِجَالًا كَفَرُوا رَجُلًا^(٥)

وواضح أن مذهب المعتزلة هذا يتعارض مع مذهب بشار في الكاملية التي تسقط إمامة علي .

(١) للكمال : ٥٤٧ .

(٢) في الأغاني (قصص التوبة) وهو تحريف ينقشه ما جاء بعده في النص .

(٣) الأغاني ٣ : ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٤) مقلة ديوان بشار ١ : ٢٣ .

(٥) الكمال : ٥٤٧ .

وأبو الفرج يروى بعض الروايات التي تثبت أن بشاراً لم يكن يقوم بتأدية بعض فرائض الإسلام كالصلاة والحج، حتى إنه حين اتوى أن يحج لنى الزندقة عن نفسه، مال إلى محلة في الكوفة يسكر ويفسق^(١). ويروى في موضع آخر أن بشاراً كان يؤمن بالفلسفة الحسية التي لا تثبت شيئاً إلا إذا عاينته^(٢). والمرتضى يروى بعض هذه الروايات دون أن يعلق عليها بشيء، وإن كان يروى على لسان بشار إحساسه بالخذلان وتعبيره عنه في أبياته التي يقول فيها :

طُيِّعْتُ عَلَى مَا فِي غَيْرِ مُخَيَّرٍ هَوَى وَلَوْ خُيِّرْتُ كُنْتُ الْمُهْدَبَا
أَرِيدُ فَلَا أُعْطَى وَأُعْطَى وَلَمْ أَرِدْ وَغَيَّبَ عَنِّي أَنْ أَنَالَ الْمُقَيَّبَا
وَأَصْرَفُ عَنْ قَصْدِي وَعِلْمِي مُبْصِرٌ وَأَمْسَى وَمَا أَغْقَبْتُ إِلَّا التَّنْدَمَا^(٣)

وإحساس بشار بالخذلان في حياته إنما يوضح لنا الدافع النفسى العميق الذى كان يلح عليه للخروج على تعاليم الدين وفرائضه، وعدم الإيمان بشيء والتردد بين المذاهب والنحل المختلفة. والأصفهاني ينقل عن الأصمعى ما يؤكد وجود ذلك الدافع في نفس بشار إذ يقول عنه إنه (كان من أشد الناس تبرماً بالناس)^(٤) ولهذا تبدى أثر هذا السخط والتبرم في إيمان بشار وعقيدته فلم يصحح له طول حياته، وكان الدين بالنسبة إليه كالناس موضع سخط وتبرم وضيق أيضاً، أو كما عبر صفوان الأنصارى في هجائه له :

كَأَنَّكَ غَضْبَانٌ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَطَالِبٌ ذَخْلُ لَا يَبِيتُ عَلَى حَقْدِ
ويروى ابن المعتز خبراً غريباً عن سبب مقتل بشار إذ وثى به إلى المهدي بأنه يدين بدين الخوارج^(٥). ولكن ابن المعتز لا يوثق هذه الرواية ويؤكد قتله على الزندقة. ولعل مصدراً هذا الخبر هجاء بشار للمعتزلة لتكفيرهم الخوارج في حين أن بشاراً لا يرى هذا الرأي. ثم يروى ابن المعتز في موضع آخر عن السدري أن بشاراً

(١) الأغاني ٤ : ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ٤ : ٢٢٧ .

(٣) أمالي المرتضى ١ : ٩٦ .

(٤) الأغاني ٤ : ١٤١ .

(٥) طبقات الشعراء : ٢١ .

كان من أفقه الناس وأعلمهم بكتاب الله فعاشر قوماً من الحرائيين فخبث دينه^(١) . ولا ندري كيف خبث دينه ، أو إلى أى نحلة كان يتسمى هؤلاء الحرائيون الذين عاشرهم ، وهل كانوا من الصابئة أو من المانوية أو من غيرها ، ومع ذلك فهذه الرواية موضع شك لأننا نعلم أن بشاراً لم يذهب إلى حران إلا بعد أن نجح واصل ابن عطاء في تقيده عن البصرة .

وعلى أية حال فإن أحداً من الكتاب الأقدمين لم يثبت أن بشاراً كان ينكر البعث ، بل لعل شعره يثبت صحة إيمانه باليوم الآخر كما في قوله :

كَيْفَ يَبْكِي لِمَخْبَسٍ فِي ظُلُولٍ مَنْ سَيَبْكِي لِحَبَسٍ يَوْمٍ طَوِيلٍ
إِنَّ فِي الْبَعْثِ وَالْحِسَابِ لَشُغْلًا عَنْ وَقُوفٍ بِرَثَمِ دَارٍ مَحِيلٍ^(٢)

أما الباحثون المحدثون فقد اختلفت مواقفهم بالنسبة لزندقية بشار اختلافاً كبيراً . فرى قيذا يجعل نزعة الشعوبية أكبر دافع لبشار على الزندقية . أما اللوافع الأخرى فيحصرها فيما طبع عليه بشار من المحجون وروح التشاؤم والسخرية من الناس ، كما يلاحظ أن الاتهام بالزندقية كان يسير جنباً إلى جنب مع الانتساب إلى مذهب الرافضة . ومن هنا كان الشك في معنى الزندقية التي تنسب إلى بشار . ولهذا كله يقرر قيذا أنه من غير الممكن الفصل في موضوع هذه الزندقية ، وإن كان يميل إلى القول بأن بشاراً شاك من الشكاك فحسب^(٣) .

ومن يؤيد أن زندقية بشار كانت زندقية سياسية إذ كان الدافع وراءها هي حركة الشعوبية محمد بديع شريف الذي يستدل على ذلك بأن سادة الفرس قد حفظوا لبشار هذه اليد في ثورتهم الأدبية حين انتصر المأمون على الأمين ، فجاء طاهر ابن الحسين إلى بغداد وأخذ يسأل عن أولاد بشار كي يساعدهم ويعطف عليهم^(٤) . أما محمد جابر عبد العال فهو ينحى عامل الشعوبية قائلاً : (إن تاريخ حياة بشار في صغره وشبابه لا يدل على شيء . يثير نفسه أو يسخطها على العرب فيبغض جنسهم ودينهم ، لذلك كان ما بدا منه في ثورته على العرب وزهادته في دينهم إنما

(١) طبقات الشعراء : ٢٤ .

(٢) طبقات ابن المعتز : ٢٤ .

(٣) من تاريخ الإلحاد في الإسلام : ٣٧ .

(٤) الصراع بين الموالى والعرب : ٨٨ .

هو نتيجة عوامل أخرى^(١) . ونحن وإن كنا لا نجعل للتأثير الشعبي خطراً كبيراً في زندقة بشار ، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر وجوده في شعره ، بل إننا نعتبر بشاراً من رموس الشعوبية كما سنيين فيما بعد . ولهذا لا نقر الكاتب قط على تلك الفكرة التي يبديها . أما العوامل الأخرى التي يراها الكاتب سبباً في زندقة بشار فهي اتصاله بالشيعة المتطرفين ، فهو بعد أن خرج من المجالس السرية التي كانت تعقد في بيت الأزدي متحيراً لم يقتنع بمذهب معين ، رأى عبد الله بن معاوية يقيم حكماً في الري عام ١٢٧ هـ يعتمد على مذاهب الشيعة المتطرفين فقال إليهم ، واكشفواصل بن عطاء هذا الميل فوقف يتأصبه العناء ويحرض عليه . ونحشى بشار على نفسه فهرب من البصرة ولم يعد إليها إلا بعد موت واصل عام ١٣١ هـ . ولما استطاع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن - الذي أيدته الروافض - أن يتغلب على البصرة ، شايعه بشار كما شايح الروافض في عقيدتهم ، ولما انتهى الأمر بقتل إبراهيم وعودة سلطان العباسيين على البصرة ، تحول نشاط بشار إلى الغزل . وفي ميدانه ظاهر مذاهب الإباضيين الكوفيين ، واتخذ مطية لدعوته إلى إباحة اللذة، وذلك بتحريض الشباب ألا يعبأوا بتقاليد أو أوضاع دينية في سبيل الفوز باللذة^(٢) .

أما فون كريمر فيعتقد أن بشاراً لم يستطع أن يتخذ له وجهة معينة وظل ملحداً حتى آخر حياته ، وهو يعتبره أنموذجاً صادقاً لطائفة كبيرة من رجال ذلك الزمن الذين اعتنقوا الإسلام في الظاهر ، ولكنهم كانوا في الحقيقة غير مخلصين له كثيراً أو قليلاً . ويرجع فون كريمر موقف بشار هذا إلى ميوله القوية نحو الآراء الفارسية القديمة^(٣) . فكأنه بذلك يعتقد أن زندقته كانت بدافع حركة الشعوبية أيضاً .

أما محمد الطاهر بن عاشور فيبعد أن استعرض أكثر أقوال الكتاب الأقدمين الذين تناولوا عقيدة بشار قال : (إن من يقرأ أخباره وشعره يراه ملتزماً عقد الإيمان الصحيح ، مخبراً عن نفسه بأداء الصلاة والصوم والحج وشرائع الإسلام)^(٤) ولهذا ينكر ابن عاشور الآبيات التي تظهر فيها زندقة بشار مثل قوله :

(١) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٢٧ .

(٢) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٣٠ .

(٣) الحضارة الإسلامية : ١٠١ .

(٤) مقالة ديوان بشار ١ : ٢٦ .

إِبْلِيسُ أَفْضَلُ مِنْ أَبِيكُمْ آدَمَ قَتَنِيْهَا يَا مَعْشَرَ الْفُجَّارِ
النَّارِ عُنْصُرُهُ وَآدَمُ طِينُهُ وَالطِّينُ لَا يَسْمُو سُمُو النَّارِ^(١)

ونحن من جانبنا لا نستطيع أن نقطع بشيء في أداء بشار لقرائض الإسلام ، ولو أن الأخبار التي بين أيدينا تنفي ذلك . أما هذه الأشعار المنسوبة إليه فلا نستطيع أيضاً أن نؤكد صحتها أو خطئها ، وإن كانت الروايات المختلفة تصوبها ، كما أننا نجد لمعاصرين له نقائض عليها مما يرجع بجانب الصحة فيها .

والطاهر بن عاشور لا ينكر مع ذلك موضوع نسبة بشار إلى التشيع أو الرفض ، ولا دافع الشعوبية له على الخروج عن دينه ، ولكنه يرى أن أعداءه وخاصة المعتزلة هم الذين أشاعوا عنه الزندقة وحرصوا المهدي على قتله ، وأن بشاراً كان يحسن بكيدهم له ، وقد عبر عنه في قصيدة مدح بها المهدي فقال :

لَعَمْرِي لَقَدْ أَشْمَتُ بِي عَيْنَ نَائِمٍ فَنَامَ وَهَمِي سَاهِرٌ يَتَوَهَّجُ
ثم اضطر أن يعلن توبته فقال :

وَقَدْ تُبْتُ فاقْبَلْ تَوْبَتِي يَا ابْنَ هَاشِمٍ فَإِنَّ الَّذِي بَيَّنِّي وَبَيَّنَكَ مُدْمَجٌ^(٢)
ولم يذكر لنا ابن عاشور ذلك الذنب الذي يعلن بشار توبته منه ، مع أننا نلاحظ أنه في أرجوزته التي مدح بها داود بن يزيد يتبرأ من فرقة كانت قطعه عما يرضى الله ، وذلك في قوله :

فَالآنَ وَدُعْتُ الْفُتُوْرَ الْحَزْبَا أَعْتَبْتُ مَنْ عَاتَبَنِي أَوْ سَبَا
وَرَجَعْتُ نَفْسِي حِجَاها عُقْبَا فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَهْبَا
مِنْ فِرْقَةٍ كَانَتْ عَلَيْنَا قَضْبَا أَتَى بِهَا الْغَى فَاغْضَى الرَّبُّ^(٣)

وفي هذه المرة أيضاً لم يشر شارح الديوان وهو ابن عاشور أيضاً إلى هذه الفرقة التي يتبرأ منها بشار . والذي يبدو لي أن بشاراً كان يدين برأى الرافضة من الشيعة حقاً ، واعلمها الكاملة بالذات ، وأن المعتزلة حين عاداهم كشفوا عنه القناع ،

(١) مقدمة ديوان بشار : ٢٤ . (٢) المصدر نفسه : ٢٩ .

(٣) ديوان بشار : ١٢٧ ، ١٣٨ الحزبا جمع حزيب أى الشديد ، العقب : آخر الأمر ، والقضب : القطع .

فلما أحس بمخرج موقفه ، حاول التبرأ عند الخليفة وعند المقرين إليه من مملوحيه مما نسب إليه ، ولكن ذلك لم يجده فتىلاً إذ انضاف إلى غلوه في التشيع هجاءه للمهدي ووزيره يعقوب بن داود فأدى ذلك إلى قتله على الزندقة .

ومن هذا يتبين لنا أن بشاراً كان من الشعراء الذين ظهر في شعرهم الاتجاه إلى الزندقة ، وأن ظهور هذا الاتجاه عنده كان نتيجة عوامل كثيرة، أهمها اطلاعه الواسع على الثقافات الأجنبية والمذاهب والنحل المختلفة في عصره ، حتى لقد عبر عن ذلك حماد عجرد فقال : « هو والله أعلم بالزندقة من ماني »^(١) وانضاف إلى ذلك تبحره في علم الكلام والفلسفة والمنطق بطبيعة الحال ، ومخالطته ألواناً مختلفة من العقليات والشخصيات ذوى المذاهب المتباينة . كل ذلك صادف نفساً يائسة متبرمة قلقاً ساخطة بطبيعتها الفطرية، وبحكم أصلها ونشأتها على التعصب ضد السيادة العربية ودينها الإسلام ، وبحكم تكوين صاحبها الجسماني وما اقترن به من قبح وعي ، فكان نتاج ذلك كله هذا الاتجاه إلى الزندقة في شعر بشار، وهي خليط من الزندقة الدينية والفكرية والسياسية، ولكنه خليط يتكافأ مع ثقافة هذا الشاعر وتنوعها وشمولها . وهذا الاتجاه إلى الزندقة الذي ظهر في شعر القرن الثاني لم يكن مقصوراً على من ذكرنا من الشعراء ، ولكننا نجد أخباراً كثيرة عن شعراء آخرين اتهموا بالزندقة أو ظهرت آثارها في شعرهم بالفعل ، ولكن كتب الأدب والتاريخ لم تحفل بذكرهم . ومن هؤلاء سليمان الأعمى أخو مسلم بن الوليد . ويقول عنه الجاحظ إنه كان من مستجبي بشار ، وإنه كان يختلف إليه وهو غلام فقبل عنه مذهبه^(٢) . وآدم ابن عبد العزيز الذي أخذه المهدي وضربه ثلاثمائة سوط ليقر بالزندقة بعد أن شاعت عنه أبيات كثيرة، واضح فيها استهتاره بالدين مثل قوله :

اسقني واشقي خليلي في مدى الليل الطويل
قهرة صباء صرقاً مُسِيَّتٌ مِنْ نَهْرٍ بِلِ

.....
أنت دَعَاها وازجُ أخرى مِنْ رَحِيقِ السُّلَسْبِيلِ
تَغَطُّشُ الْيَوْمِ وتُسْقَى فِي غَدٍ نَعْتَ الطُّلُولِ

ولكن الشاعر أبي أن يقر بالزندقة واستنكر ذلك قائلاً للمهدى : « ومتى رأيت قرشياً تزندق ؟ . . ولكنه طرب غلبني وشعر طفح على قلبي في حال الحداثة فنطقت به ^(١) ، فكان زندقته لم تكن في رأيه إلا إفراطاً في المحجون فحسب .
وعمرو الحاركي لم يكن خبيثاً ماجناً فحسب ، بل كانت تبدو في شعره عناصر زندقة واضحة كمثل قوله :

إِنْ كُنْتُ أَرْجُوكَ إِلَى مَلَوَةٍ فطَالَ فِي حَبْسِ الضَّنَى لَبِثِي
وَعِشْتُ كَالْمَغْرُورِ فِي دِينِهِ يُوقِنُ بَعْدَ الْمَوْتِ بِالْبَعْثِ ^(٢)

والشاعر منقذ بن عبد الرحمن بن زياد الهلالي (كان خليعاً ماجناً متهما في دينه يرى بالزندقة) كما يقول المرزباني ^(٣) . ودليك الجن الحمصي لا يبرأ من الزندقة بل تنسب إليه أبيات أبي نواس المعروفة :

أَأَتْرُكُ لَذَّةَ الصُّبْهَاءِ نَقْدًا لَمَّا وَعَدُوهُ مِنْ لَبَنِ وَخَمِرٍ
حَيَاةً ثُمَّ مَوْتَ ثُمَّ بَعْثًا حَدِيثُ خُرَافَةٍ يَا أُمَّ عَمْرُو ^(٤)

وإبراهيم بن سيابة الشاعر كان يرى بالزندقة أيضاً ^(٥) . وكذلك إسحق بن خلف وسلم الخامس وعلي بن ثابت ^(٦) . كما رى بها كثرة من شعراء آخرين وخاصة ممن أسرفوا في المحجون وهؤلاء تحدثنا عنهم من قبل في هذا الفصل . وهذه الكثرة من الشعراء الذين انعكس في شعرهم تيار الزندقة في القرن الثاني ، إنما يمثلون اتجاهاً كان موجوداً بالفعل في ذلك العصر — على الرغم من شذوذ هذا الاتجاه ، ولكن وجوده كان نتيجة حتمية لهذه الثقافات الأجنبية الزائخة بالفلسفات والمنطق وعلم الكلام ، المليئة بالمذاهب والنحل المختلفة التي غزت الفكر العربي في القرن الثاني ، فجعلته في حالة شك مؤقتة أو مستمرة أحياناً عند بعض الشعراء . وانضاف ذلك كله إلى عوامل سياسية واجتماعية قوى تيار الزندقة وكثر الزنادقة الذين يعتبرهم بعض

(١) الأغاني ١٤ : ٥٨

(٢) اللوق : ٥٦ .

(٣) معجم الشعراء : ٤٠٤

(٤) محاضرات الأدباء ٢ : ١٨٣

(٥) طبقات ابن المعتز : ٩٣ والفهرست ٤٧٣

(٦) الفهرست : ٤٧٣

المستشرقين مفكرين أحراراً^(١) ، وما هم بأحرار - كما اتضح لنا - فهم يخلعون عقائدهم القديمة السوية ليربطوا أنفسهم بنحل غريبة ومذاهب شاذة بحكم اللوازم المختلفة التي شرحنا أمرها في هذا الفصل .

بيد أن المجتمع الإسلامي لم يكن معرضاً لتأثير هذا التيار الخطر وحده ، وإلا صار إلى الانحلال السريع ، ولكن كان يؤثر فيه تيار آخر قوى غلاب ، مناقض للتيار الأول ، وهو تيار الزهد وتقوى الله والإيمان القوى الراسخ . وسنتناول فيما يلي تطور هذا التيار في الشعر العربي منذ ظهوره في أوائل القرن الثاني كاتجاه جديد من اتجاهات الشعر العربي في هذا العصر .

الزهد

هل كان أول ظهور الزهد في القرن الثاني حقاً كموضوع جديد من موضوعات الشعر العربي ، أم تراه كان اتجاهاً قديماً في الشعر ظهر بصورة بدائية ساذجة ثم نما وزكا عوده في القرن الثاني ؟

إن المستشرق كارلو نلينو يعتبر الزهد من موضوعات الشعر الجاهلي^(٢) كما يعتبر عدى بن زيد العبادي النصراني من الشعراء الزهاد إذ يقول : إن دينه حمله مراراً عديدة على اعتبار زوال أمور الدنيا كلها وذكر ما هو قريب من الزهد في بعض قصائده لطيفة فقال مثلاً بلسان حال المقابر :

مَنْ رَأَى فَلْيُحَدِّثْ نَفْسَهُ	أَنَّهُ مُوفٍ عَلَى قَرْنٍ زَوَالٍ
وَصُرُوفُ الدَّهْرِ لَا يَبْقَى لَهَا	وَلَمَّا تَأْتَى بِهِ صُمُّ الْجِبَالِ
رُبُّ رَكْبٍ قَدْ أَنَاخُوا عِنْدَنَا	يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ بِالمَاءِ الزَّلَالِ
وَالْأَبَارِيقُ عَلَيْهَا قَلَمٌ	وَجِيَادُ الْخَيْلِ تَرْدَى فِي الْجِلَالِ
عَمَرُوا دَهْرًا بِعَيْشٍ حَسَنِ	آمَنَى دَهْرَهُمْ غَيْرَ عِجَالِ

(١) انظر : العربية ليوهان فك ٩٩ ، ٢٩١ : A Literary History of the Arabs

(٢) تاريخ الآداب العربية : ٧٨ .

ثم أضحوا عَصَفَ الدَّهْرِ بِهِمْ وكذلك الدَّهْرُ يُودَى بِالرُّجَالِ
وكذلك الدَّهْرُ يَرَى بِالْقَتَى في طِلَابِ الْعَيْشِ حَالًا بَعْدَ حَالٍ^(١)

ويعلق نلينو على هذا الشعر قائلا : « فظاهر ما في هذا الشعر من مشابهة زهديات بعض الشعراء الإسلاميين لا سيما أبي العتاهية ، فليس من البعيد أن شعر على بن زيد ومن سلك منهجه من القلحاء صار أنموذجا للمتأخرين في وصف فناء الأمور الدنيوية وذكر عواطف الزهد الناشئة عن اعتباره^(٢) » .

ولا أدري في الحقيقة كيف يمكن اعتبار مثل هذا الشعر شعراً في الزهد وهو لا يتضمن غير فكرة عابرة عن موت الناس وزوالهم بعد أن كانوا ، وملاحظة تغير الزمن ودورانه بالناس . وإذا افترضنا صحة الأبيات ورجعنا إلى شعر عدى لنستخرج ما يمكن أن يكون مشابهاً لها وجدنا له بيتين في صدر إحدى قصائده يقول فيهما :

لَيْسَ شَيْءٌ عَلَى الْمَنُونِ بِبَاقٍ غَيْرَ وَجْهِ الْمُسَبِّحِ الْخَلَّاقِ
إِنْ نَكُنْ آمِنِينَ فَاجَانَا شَرُّ مُصِيبٍ ذَا الْوَدِّ وَالْإِشْفَاقِ

ونجد له أيضاً قصيدة تدور حول المعنى الذي أشرنا إليه ، والتي يقول فيها :

أَيُّهَا الشَّامِتُ الْمُعَيَّرُ بِاللَّهْرِ أَنْتَ الْمُبْرَأُ الْمَوْفُورُ
أَمْ لَدَيْكَ الْعَهْدُ الْوَثِيقُ مِنَ الْأَيَّامِ بَلْ أَنْتَ جَاهِلٌ مَغْرُورُ
مَنْ رَأَيْتَ الْمَنُونَ خَلَّدَنَ أَمْ مَنْ ذَا عَلَيْهِ مِنْ أَنْ يُضَامَ خَفِيرُ
أَيْنَ كِمْرَى كِمْرَى الْمَلُوكِ أُنُو شُرَوَانَ أَمْ أَيْنَ قَبْلَهُ سَابُورُ
وَبَنُو الْأَصْفَرِ الْكَرَامِ مَلُوكِ الرُّومِ لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ مَذْكُورُ
وَأَخُو الْحَضَرِ إِذْ بَنَاهُ وَإِذْ دَجَلَهُ تُجَبَّى إِلَيْهِ وَالْخَابُورُ
شَادَهُ مَرَمَرًا وَجَلَّلَهُ كَلَسًا قَلْلِطِيرٍ مِنْ ذُرَاهُ وَكُورُ
لَمْ يَهَبْ رَيْبَ الْمَنُونِ فَبَادَ الْمَلِكُ عَنْهُ فَيَابَةُ مَهْجُورُ^(٣)

(١) الأغاني ٢ : ١١٢ .

(٢) تاريخ الآداب العربية : ٧٤ .

(٣) الأغاني ٢ : ١٣٥ .

هذه هي الأمثلة التي فجدها في شعر علي بن زيد العبادي والتي يريد نلينو اعتباره من أسجلها رائداً للشعر الزهدي في الأدب العربي وتمودجاً احتذاه أبو العتاهية وأضرابه ، مع أن المنطق العلمي لا يؤيد ذلك . فعلى بن زيد - كما هو واضح من شعره - لم يتعد فكرة زوال النام وتغير الأزمان والأحوال ، وهذه الفكرة نجدها عند أي شاعر قديم أو حديث لأنها فكرة عادية ساذجة لا تتبني عليها فلسفة في الزهد ، وإن كان الشعراء الزهاد يستعملونها ضمن أفكار كثيرة أخرى كوسيلة لتذكير الناس بما كان من أمر أسلافهم الذين بلغوا في الحياة أقصى ما يتمنون ، ثم طوأم الموت فكأثم ما كانوا . وعلى النقيض من فكرة نلينو نجد شوقي ضيف يذهب إلى أن الزهد نشأ نشأة إسلامية خالصة فقد دعا إليه القرآن الكريم ودعت إليه السنة النبوية ، ولكنه في عهد الفتوح دخلته عناصر أجنبية كثيرة على رأسها عناصر مسيحية من تلك التي كانت في العراق والشام ومصر . وحركة الرهبنة في المسيحية وما يتصل بها من زهد معروفة ، وقد كان لها أثرها في اتساع هذه المزرعة لا في وجودها ولا في تنشئتها ولكن في نموها وازدهارها^(١) .

وحين يتبع شوقي ضيف حركة الزهد في العصر الأموي يلاحظ أن أهم إقليم انتشرت فيه هذه الموجة هو إقليم العراق ، وأنه قد تأثر فيها بعناصر أجنبية حتى إننا نرى قتادة أحد زهاده ينقل عن التوراة ، كما نرى الشعبي أحد عباده ينقل عن عيسى ابن مريم . وهو يرجع أن يكون السبب في ذلك اتصال العراق بالرهبنة المسيحية^(٢) .

ويرى شوقي ضيف أيضاً أن حركة الزهد قد نشطت في العصر الأموي للأسباب التي ذكرها ، ونظراً لكثرة الحروب في عهدهم وما تجره الحروب دائماً من آثار تلجئ الناس إلى الزهادة ، ونظراً كذلك لظلم حكامهم وولاتهم ، ومع الظلم يشعر الناس بضرورة التجأهم إلى الله لينجيهم مما هم فيه ، وإلى الذين يستملون منه الصبر وقوة الاحتمال . وقد دلت الكاتب على قوله بما لاحظته من وجود آثار قوية لحركة

(١) التطور والتجديد في الشعر الأموي : ٣٤ .

(٢) المصدر نفسه : ٣٥ .

الزهد في الشعر الأموي حتى في شعر الفرزدق المشهور بفسقه^(١) . وهو يقول في موضع آخر : « لا نبالغ إذا قلنا إن كثيراً من صفحات الشعر الأموي طبع بطابع ديني ، ويضرب لذلك مثالا من شعر الطرماح ، إذ يقول :

كُلُّ حَيٍّ مُسْتَكْمِلٌ عُدَّةَ الْعُمَرِ وَمُودٍ إِذَا انْقَضَى عَدَدُهُ
عَجَبًا مَا عَجِبْتُ لِلْجَامِعِ الْمَالِ يُبَاهِي بِهِ وَيَرْتَفِدُهُ
وَيُضِيعُ الَّذِي يَصْبِرُهُ اللَّهُ إِلَيْهِ فَلَيْسَ يَغْتَفِدُهُ
يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الْمَخُولَ ذَا الثَّرْوَةِ خُلَاتُهُ وَلَا وَلَدُهُ
يَوْمَ يُؤْتَى بِهِ وَخَصَمَاهُ وَتَسْطَى الْجِنُّ وَالْإِنْسُ رِجْلُهُ وَيَدُهُ
خَاشِعَ الصَّوْتِ لَيْسَ يَنْفَعُهُ ثُمَّ أَمَانِيهِ وَلَا لَدَدُهُ
قُلْ لِبَاكِي الْأَمْوَاتِ لَا يَبْكُ لِلنَّاسِ وَلَا يَسْتَنْعِ بِهِ فَنَدُهُ
إِنَّمَا النَّاسُ مِثْلُ نَابِتَةِ الزَّرْعِ مَتَى يَأْنٍ بَاتٍ مُخْتَصِدُهُ^(٢)

ونحن في الحقيقة نلاحظ في هذه الأبيات أفكاراً جديدة في الزهد ، ما كان يستطيع أن يصل إليها شعر عدي وأضرابه . فانقضاء عمر الإنسان أمر مقرر حقاً ولكنه مرهون بإرادة الله ، وجامع المال المتكثر به ، والمتقوى بكثرة الولد يجب عليه أن يذكر يوم لا ينفعه المال أو البنون ، ولا يجزيه إلا عمله الصالح حيث تشهد عليه رجليه ويده . والموت حق على كل إنسان فالحياة لا بد أن تصل إلى غاية محددة تنهى عندها ، ولا بد للإنسان أن يتقبل هذه الحقيقة كسنة من سنن الوجود لا بد أن يخضع لها ولا يستهوها ، أو يجزع عند حدوثها ، والذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون . هذه هي الأفكار التي تضمنتها أبيات الطرماح - كما تستبين لنا - وهي تفرق افتراقاً واضحاً عن أبيات علي بن زيد كما تتضح فيها العناصر الإسلامية وضوحاً تاماً . بل إن هذه الأفكار جميعها مأخوذة من آيات القرآن

(١) التطور والتجديد في الشعر الأموي : ٣٨ ونلاحظ أن أغلب أسباب نشاط حركة الزهد في القرن الأول قد سبق أن ذكرها نكلسون في كتابه (التصوف الإسلامي وتاريخه) وقد أثبتنا في حديثنا عن التأثير الاجتماعي في الباب الأول .

(٢) المصدر نفسه : ٤٢ .

الكريم . ونحن وإن كنا نتفق مع شوقي ضيف في أكثر من موضع في حديثه عن نشأة الزهد وظهوره في الشعر الأموي ، إلا أننا نرى أن مثل هذه الأشعار التي ظهرت في القرن الأول ليست هي الشعر الزهدي الذي ظهر في القرن الثاني ، وأنها تختلف عنه اختلافاً جوهرياً لا يمكن التغاضي عنه ، بحيث يمكننا أن نعتبر هذا الشعر الذي توجد فيه عناصر من الزهد والتقوى والإيمان والذي ظهر في القرن الأول ، إرهاباً للشعر الزهدي الذي برز في القرن الثاني وكان اتجاهًا جديدًا من اتجاهات الشعر العربي .

وأول حقيقة ينبغي التنبيه إليها أن الزهد في القرن الثاني إنما هو مذهب له خصائص معينة وله أصول وعناصر يرتكز عليها ، وليس مجرد ميل فطري إلى الزهادة وتقوى الله ، أو حالة من حالات الإيمان بصورها الشاعر ، كما يصور أي شعور ينتابه أو يعرض له . إنه فكرة عميقة يعتنقها الشاعر فتغلغل في كيانه ويتلبس بها شعره ، فلا يكاد يصور الشاعر سواها من أحاسيس النفس ، أو من الصور التي تقع تحت بصره ، ولا يكاد ينحرف عنها إلى غرض من أغراض الشعر التي يخوض فيها الشعراء أجمعون . والحقيقة إن الميل إلى الزهد في المجتمع الإسلامي تجلّى في العراق منذ عهد الأمويين ، إذ كان مرتبطاً بالثورة على السلطة الحاكمة . وربما كان بدء ذلك في أيام عثمان بن عفان نفسه . وقد وجد في العراق منذ القرن الأول الهجري كثير من النساك الذين أطلق عليهم اسم (العباد) مثل معضد بن يزيد العجلي ، والربيع بن خثيم الكوفي . ويقول جولد زيهر إن انتشار الإسلام ، وخاصة في الشام والعراق ومصر أفسح للنفس المتعطشة هذا المجال الروحي ، وخاصة بعد أن تيسر لها اكتساب تجارب في هذا المجال من مخالطة المسيحيين^(١) . ويرى جولد زيهر في الوقت نفسه أن تأثير البوذية في حركة الزهد الإسلامي في القرن الثاني واضح كل الوضوح فيقول : « في القرن الثاني حينما بذل المترجمون جهوداً عظيمة في نقل الكتب الأعجمية لإغناء اللغة العربية ، نقلت بعض المؤلفات البوذية إلى الأدب العربي ، ومن ذلك ترجمة عربية معدلة لكتاب « بيلا وهر وبوداسف » وكذلك « كتاب البد » . وفي المجالس الخاصة للأدباء والمثقفين ، وهي مجالس كانت تجمع أفراداً يمثلون مللاً دينية متباينة يتبادلون

(١) المقيدة والتشريعة في الإسلام : ١٢١ .

الرأى فيها فى حرية وانطلاق ، لم تكن لتخلو ممن يعتق السمنية وهى فحلة بوذية من فحل الهند^(١) . ولها يرى ببولد زير أن (الفكرة الدينية المسماة بالزهد التى صادفت الإسلام السنى ، والتى لا تتفق مع السمات المألوفة التى نعرفها فى التصوف الإسلامى تكشف عن آثار قوية تدل على تسرب المثل الأعلى للحياة عند الهنود إلى الإسلام^(٢)) .

والحققة إن ببولد زير هو من أوائل الباحثين الذين لاحظوا تأثير العناصر الهندية فى حركة الزهد فى القرن الثانى^(٣) . أما تأثير العناصر المسيحية فقد لاحظته من قبل فون كريمر ، إذ قرر أن المسيحية أدت إلى نمو عناصر الزهد^(٤) . وكذلك بروكلمان فى حديثه عن أبى العتاهية^(٥) . ونكلسون فى حديثه عن نشأة التصوف^(٦) ونحن وإن كنا نؤمن بأن حركة الزهد فى المجتمع الإسلامى نشأت بلوافع إسلامية محضة ونحت ظروف موجودة بالفعل فى ذلك المجتمع ، إلا أننا لا نستبعد وجود تأثيرات مختلفة فى حركة الزهد مسيحية أو بوذية ، تسربت مع حركة التقاء الثقافة العربية بالثقافات الأجنبية المتباينة . ومع ذلك فما أصدق « جيوم » إذ يقول : (وتساؤلنا إلى أى حد كان المتصوفة متأثرين بعوامل ودوافع خارجة عن الإسلام أمر لا أهمية له ، فالمؤكد أن الإسلام نفسه بعقيدته وصومه وذكره كان أساس حياتهم^(٧)) والواقع إن حركة الزهد التى ظهرت آثارها فى الشعر العربى فى القرن الثانى لم تكن متصلة بلوافع دينية فحسب كما يرى فون جرونباوم^(٨) ، ولكنها كانت نتيجة دوافع مختلفة تحث على وجودها إلى جانب الدوافع الدينية . حقيقة إن الدافع الدينى كان

(١) العقيدة والشريعة : ١٤١ .

(٢) المصدر نفسه : ١٤٢ .

(٣) أولبرى لاحظ هذا التأثير أيضاً عند حديثه عن إبراهيم بن آدم ، وهو يقول إن سيرته كما وصلت إلينا تشبه سيرة غوتاما بوذا ويعمل ذلك بأن المسلمين قد وثقوا على هذه السيرة فى مرو حيث انتشرت الثقافة البوذية . (مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب : ١٩٨) .

(٤) الحضارة الإسلامية : ١٢٠ .

(٥) تاريخ آداب اللغة العربية (الترجمة العربية) ٢ : ٣٥ .

(٦) التصوف الإسلامى وتاريخه : ٣ .

(٧) الإسلام : ١٣٨ .

(٨) دراسات فى الأدب العربى : ٤٠ .

أساساً في حركة الزهد يتمثل في أولئك الذين اتقوا الله حق تقاته واستشعروا تفاهة هذه الحياة الدنيا فلم تشغلهم زخارفها وزينتها ، وعكفوا على أنفسهم يطهرونها من أدران الحياة المادية ، ويصفونها من شوائبها ، متطلعين إلى رى ظمئهم لله عن طريق التجربة الروحية الصافية ، لا عن طريق الاستدلال العقلي والبحث المنطقي المعقد^(١) . وقد وجد أغلب أولئك النساك الذين أطلق عليهم اسم (العباد) في العراق كما ذكر جولدنزيهر ، وفي البصرة بالذات فيما يبدو لنا من استعراض أسماء المتصوفة . وقد أشار إلى ذلك « جب » حين أرجع أصول شعر أبي العتاهية إلى زهاد البصرة وواعظيها^(٢) . وفي كتاب الفهرست لابن النديم وحلية الأولياء لأبي نعيم ، وصفة الصفة لابن الجوزي ، وغيرها من الكتب التي اهتمت بذكر النساك والمتصوفة ، نجد عشرات من الأسماء الذائعة في الزهد والتصوف — ذكرنا بعضها في الحديث عن مجتمع القرن الثاني في الباب الأول — تصور لنا مدى أهمية تيار الزهد في هذا القرن الذي شهد تحول حركة الوعظ إلى زهد حقيقي ثم إلى تصوف وتجرد^(٣) كان أساساً لفرق الصوفية التي أتت بعد ذلك . فنذ ظهر في أواخر القرن الأول الحسن البصري وكان يتخذ مجلسه في مسجد البصرة ويلقى فيه مواعظه وحكمه وقصص الصالحين من عباد الله فتنعطف حوله القلوب المؤمنة ، حتى لربما امتحال مجلسه إلى مجلس ذكر يتردد فيه ذكر الله في إيمان صادق وحرارة يقين . منذ ذلك الوقت اشتدت الحركة المضادة لتيار المجون والزندقة فظهر عديد من الزهاد والمتنسكين الذين تجردوا لله وهجروا زخرف الدنيا ، على تفاوت بينهم في درجات الزهادة والانفصال الروحي عن الحياة المادية ، فنجد في القرن الثاني رياح بن عمرو القيسي الذي لم يكن يعرف غير البكاء والتجعد والتضرع والصراخ من أعماق الهاوية إلى الله ، ويرى دائماً هائماً بين المقابر ، حتى إذا جن الليل وضع في عنقه غلاً من حديد ثم أخذ يتضرع ويكي حتى الصباح^(٤) .

(١) يقول نيكلسون إن إدراك الصوفية الأولين المستول عليهم للخطيئة ، تصحبه الرهبة من يوم القيامة وعذاب النار ، تلك الرهبة التي صورت في القرآن تصويراً حياً دفعتهم إلى أن يجتروا في الهرب من الدنيا (الصوفية في الإسلام : ٤) .
(٢) (٤٣ : Arabic Literature, Introduction) .
(٣) يرى نيكلسون أن متصوفة القرن الثاني ظلوا على منحنى أهل السنة ملتزمين قواعد الشرع وأن تصوفهم لم تكن فيه صفات بارزة يمتاز بها ولا وجهة نظر خاصة ، بل هم وقفوا في منتصف الطريق بين الزهد والتصوف ، وربما كان أفضل وصف يعبر عن موقفهم هو وصفهم بالرضا . (في التصوف الإسلامي وتاريخه : ٧٠) .
(٤) شهيدة الشق الإلهي : ه .

ولإبراهيم بن أدهم الذي كان يقول : (اخرج من الدنيا قبل أن يخرج منها)^(١) . ونجد كذلك من زهاد القرن الثاني ومتصوفيه أبا سليمان الداراني ، والفضيل ابن عياض ، وهيب بن الورد ، وعبد العزيز بن سليمان الراسبي الذي كان يطلق عليه اسم (سيد العابدين)^(٢) . ونجد أيضاً محمد بن سيرين ، وهرم بن حيان ، وعلقمة الأسود ، وإبراهيم النخعي ، ومحمد بن واسع ، وعطاء السلمي ، وسفيان الثوري ، وثابت البناني ، وإبراهيم التيمي ، وابن السماك ، وصالح المري ، ويحيى بن معاذ الرازي - وكان من العباد الزهاد المتجهدين كما يقول ابن النديم - وبشر بن الحارث الذي يقال له أيضاً بشر الحافي^(٣) ، وشقيق البلخي ، والحارث بن أسد المحاسبي وعشرات غيرهم من الزهاد والمتصوفين الصادقين^(٤) . بل نجد في هذا القرن أيضاً عدداً كبيراً من النساء الزاهدات القانتات اللاتي تجردن لله وعكفن على العبادة والتهجد، نجد منهن الزاهدة المشهورة رابعة العدوية، كما نجد ربحانة، وحبونة، ورابعة أو ربيعة الشامية ، وسلمونة ، وميمونة ، وأخوات بشر الحافي : مضغة ، مخة ، زبدة، وغيرهن كثيرات^(٥) .

وما قاله جولد زيهر من أن المتصوفين قد بدأوا يرتبطون في جماعات شيئاً فشيئاً منذ عهد بعيد حوالي عام ١٥٠ هـ ، وذلك في منازل خاصة وصوامع منعزلة حيث يعيشون بعيداً عن جلبة الدنيا وضجيجها وفق مثلهم النفسية العليا^(٦) - حقيقة لا شك فيها ، فأول رباط صوفي أنشئ كان في حدود التاريخ الذي ذكره جولد زيهر في عبادان القريبة من البصرة حيث اجتمع في هذا الرباط تلامذة الزاهد الكبير عبد الواحد بن زيد وانقطعوا عن الحياة متجردين لعبادة الله والوصول إلى نهج الحق^(٧) . وقد مدح أبو العتاهية زهاد عبادان هؤلاء بأبيات مثبتة في ديوانه^(٨) .

(١) شهيدة العشق الإلهي : ١٩ .

(٢) المصدر نفسه : ٣٤ .

(٣) أنظر طبقات الصوفية : ٣٤ .

(٤) أنظر : المهرست لابن النديم ، حلية الأولياء لأبي نعيم ، وصفة الصعوبة لابن الجوزي .

(٥) أنظر : صفة الصفوة ٢ : ٢٩٤ .

(٦) المغيرة والشرية : ١٤٥ .

(٧) شهيدة العشق الإلهي : ٣٢ .

(٨) ديوان أبي العتاهية : ٢١٨ .

ولكن هذا الدافع الديني الذي كان أساساً في حركة الزهد لم يكن وحده بطبيعة الحال ، بل لقد اختلط بعوامل سياسية واجتماعية وربما اقتصادية أيضاً . فما لا شك فيه أن نشأة الأحزاب السياسية وتطاحنها المرير الذي شهده القرن الأول ، والذي امتد إلى القرن الثاني أيضاً ، كان من الأسباب التي دفعت عدداً من الناس إلى التماس النجاة بعيداً عن هذا الصراع السياسي ، فلم يجدوا موئلاً خيراً من الدين بلوذاً به ويقصرون أنفسهم عليه . ثم كان لظهور الدولة العباسية التي تركزت على فكرة دينية أثر كبير في انتعاش الحركة المذهبية وظهور العقائد والنحل المختلفة ، وهنا شهد القرن الثاني صراعاً من نوع آخر دفع عدداً من المتقين إلى الاعتزال بعيداً عنه ، محافظة منهم على عناصر إيمانهم ، فكان ما رأينا أيضاً من نمو حركة الزهد وازدهارها في خلال القرن الثاني . وقد لاحظ قون جرونباوم أنه كان من نتائج قيام الدولة العباسية جيشان الشعور الديني ، ولهذا ثبتت للدين مكانته كموضوع ثابت من موضوعات القصيد الشعري ، إذ أصبح كل امرئ عند ذلك لا يستغنى زاده الروحي بأى حال عن قدر - وإن قل - من الورع والتقوى^(١) .

ولا شك أن التطور الاجتماعي الذي حدث في القرن الثاني كان له أثر خطير في تيار الزهد وتطوره . فشيوع تيار اللهو والمجون والزندقة ووجود فوارق واضحة بين الطبقات الاجتماعية في ذلك العصر ، كان لابد أن يوجد حركة عكسية مضادة تعكف على تقوى الله وتقصر نفسها على العبادة ، وتحقر المال وزخرف الدنيا وزينتها . ولا شك أن الذي ساعد على وجود هذه الحركة المضادة ظهور طائفة القصاص في المجتمع الإسلامي الذين كانوا يقصون على الناس في المساجد أساطير الأولين ، وسير الأولياء والصالحين ، ويستخلصون منها العبر والعظات ليردوا إلى الناس عناصر إيمانهم في هذا المجتمع ، الذي زعزع الشك أركانه والذي غزته المذاهب والنحل والآراء والثقافات الأجنبية ، والذي يحاول أعداؤه من الشعوبيين هدمه ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً . ولهذا يقول كاتب دائرة المعارف الإسلامية إن فكرة الزهد اتسعت من عهد الحسن البصري ثم استقرت فيما بعد بين القرنين الثاني والثالث^(٢) . بل يرى نيكلسون أن الحسن البصري يمكن اعتباره مؤسساً لمدرسة البصرة

(١) حضارة الإسلام : ١٥٩ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) : مادة الزهد .

في الزهد والتصوف وأنه يعد في نظر الصوفية واحداً منهم ، وهم محقون في ذلك لأن لحسن البصرى كان يتزعج إلى حياة روحية خالصة في عبادته غير قانع بمجرد الصور الشكلية في أدائها^(١) .

ثم إننا نجد طوائف الزهاد الذين تحدثنا عنهم من قبل لم يمارسوا الزهد بطريقة نظرية فحسب تبعاً لميلهم الطبيعي ، ولكنهم بدأوا يجعلون منه علماً واسعاً ويؤلفون فيه الكتب التي تحدد طبيعته مثل « كتاب المريدين » الذي ألفه يحيى بن معاذ الرازي المتوفى عام ٢٠٦ هـ ، ومثل « كتاب الزهد » الذي ألفه بشر بن الحارث المتوفى عام ٢٢٧ هـ^(٢) .

ويقول نيكلسون إن أقوال بعض زهاد القرن الثاني في صميم التصوف النظرى في معانيها وعباراتها ، مثل أقوال أبي سليمان الداراني ومعروف الكرخي^(٣) .

ولم يكن الوضع الاقتصادي للجماعة الإسلامية بعيداً عن التأثير في حركة الزهد فالفروق الواضحة بين الطبقات الاجتماعية أوجدت طبقة فقيرة بائسة لم تكن تستطيع شيئاً إلا أن تقنع بالكفاف من الرزق معتمدة بتقوى الله . وربما كان سوء توزيع الثروة أوضح في البصرة منه في أى مكان آخر ، وهذا هو السر في كثرة الزهاد بها . ثم إن تدفق الثروة على طبقات معينة في المجتمع الإسلامى من التجارة أو من الفتوحات أو ما أشبه ، أشاع الترف والإباحة وطلب اللذة المحرمة في المجتمع كما بينا في الباب الأول . وفتح الباب على مصراعيه أمام الشهوات والإلحاد . ولهذا كان من الضروري أن توجد فئة تنهى على هذه الحياة الشاذة وترى مثلها الأعلى في الفضيلة الإنسانية ، وفي تجرد النفس من الشهوات ، والبعد عن مصادر الإغراء والفتنة .

ويرى محمد جابر عبد العال أن بعض الزنادقة من الغلاة الخطابية أو من غيرهم أخفوا أنفسهم تحت مظهر الزهد . وهو يظن أن تحول الأدب في بيئة الكوفة من المحبوس إلى الزهد كان من أثر السياسة العنيفة التي اتبعها العباسيون مع الزنادقة . ويقول في ذلك : (كان من أثر السياسة التي انتهجها بنو العباس أن اختفت في الكوفة تلك الصراحة التي جعلت الشاعر يلائم بين شعره ونفسه ، وأخذ الأدب يتلون ليرضى

(١) في التصوف الإسلامى وتاريخه : ٣ .

(٢) الشهرست ٢١٠ ، ٢١١ .

(٣) في التصوف الإسلامى وتاريخه : ٥ .

طبقة الحاكمين . . . وليس الأدب ثوب الخداع وانتقل من التعبير عن اللذة واقتحام الحرام إلى الدعوة إلى التقشف والزهد ، ولكنه تقشف وزهد لا يصوران نفساً أثرت الباقية على الفانية ، وإنما يصوران مذاهب اتخذت هذا اللون من الحياة لتخدع الناس عن حقيقة أمرها وما تبطن من بغض وكراهية للإسلام . . . وكان يحمل لواء هذا الأدب الخداع أبو العتاهية^(١) . وأعتقد أننا لسنا في حاجة لتبيان ما في هذا الكلام من مغالطة وغلو لأن الشعوبيين والزنادقة لم يتحرزوا قط من المجاهرة بمذاهبهم وعقائدهم والإعلان عنها في شعرهم . ولم يكن لشدة العباسيين في تقصى الزنادقة وتعقبهم هذا التأثير الخطير الذي يتصوره الكاتب . ثم لماذا يلجأ الزنادقة إلى التهرب من الزندقة خشية القتل متخذين الزهد سبيلاً لهذا التهرب ؟ ألا يكفيهم التخلي عن مجاهرة بالزندقة أو المظاهرة بتقوى الله والتمشي مع عقيدة المسلم الصحيحة ؟ أما إن أبا العتاهية قد حمل لواء هذا النوع من الخداع فهذا ما سنتناوله فيما بعد بالتحليل والدرس .

وأخيراً فإن وجود تيار الزهد المضاد لتيار المجون في بيئة الكوفة وفي غيرها كان — كما ذكرنا من قبل — المنطق الطبيعي لتطور الأشياء . وهو ليس حدثاً غريباً يستدعى أن نتأول له بأنه كان تقيّة من السلطان أو ما أشبه . وقد سبق لنا أن بينا في الفصل الأول ظهور حركات اجتماعية هدفها إيقاف تيار اللهو والمجون والقضاء على أسباب الفتنة والخلاعة في المجتمع الإسلامي ، مثل حركة الدريوش وحركة سهل بن سلامة . ولعل أول شعر وصلنا يعبر عن اتجاه الزهد في القرن الثاني هي تلك المقطوعات الدينية العميقة التي شددت بها رابعة العدوية منذ أوائل هذا القرن . وهي مولاة آل عتيك ، ولدت في البصرة عام ٩٥ هـ فشهدت في هذه المدينة — وهي بعد طفلة — ألواناً من الصراع السياسي والمذهبي ، كما تأثرت حياتها بهذه الفوارق الاجتماعية الخطيرة التي كانت تفصل بين الطبقات في البصرة . ويقول الرواة إنها ولدت في أسرة فقيرة رقيقة الحال ، فذاقت الطفلة من مرارة الفقر الشيء الكثير ، ثم تقلبت بها الأحوال وجرفها تيار اللهو والمجون حيناً من الدهر ، حتى أفاق روحها مما غشيها من إثم ، وتجلت تلك الصحوّة في اعتزالها الحياة والناس ، وعكوفها على نفسها تنشد

(١) حركات الشيعة المتطرفين : ١٢٨ .

الاتصال الروحي بالله . ولم تكن رابعة مجرد متنسكة زاهدة شأن (العباد) الذين تحدثنا عنهم ، ولكنها تعتبر من أوائل الصوفيين الذين اختاروا حياتهم الشظف والحرمان ليظهروا نفوسهم من شوائب الحياة المادية فتصفو وتسنجب للاتصال الروحي بالمعشوق وهو الله^(١) .

ويقول عبد الرحمن بدوي : « إن رابعة تنتسب إلى الجيل الأول من الصوفية المسلمين الحقيقيين الذين أشاعوا في التصوف روحاً جديدة كل الجدة على التطور العام للحياة الروحية في الإسلام »^(٢) وقد حاول الباحث من خلال الكتابات المتناثرة التي وصلتنا عن رابعة ، والتي اختلطت إلى حد كبير بأخبار رابعة أخرى أو رابعة في بعض الأقوال وكانت زاهدة مقيمة في الشام - حاول أن يستخلص عناصر مذهبها الصوفي ، وقد تبين له أن هذا المذهب قد مر بتطورات كثيرة ، وأن الجديد فيه الذي ربما صار أساساً للصوفية فيما بعد ، هو التجرد والعزوبة^(٣) . وغاية ما وصلتته الحياة الروحية عند رابعة بلوغها الذروة من التجريد والتسامي عن كل ما هو حسي ، كما يقول الكاتب نفسه^(٤) . ولا شك أنه كان من أسس مذهب رابعة الزهدى الاستغراق في حب الذات الإلهية ، وهو مبدأ ربما كان جديداً في التصوف ، ورابعة هي التي أحدثته ، وربما كان مقررأ عند جماعة الزهاد الذين عاصروا رابعة أو عاشوا قبلها بقليل . وعلى أية حال فقد كان واضحاً - شعر رابعة ذلك الحب الجارف القوي الذي يملك عليها زمام نفسها والذي كانت تكنه للذات الإلهية كما في قولها :

أُحِبُّكَ حُبَيْنِ : حُبُّ الهوى	وَحُبًّا لَأَنَّكَ أَهْلٌ لِيْذَاكَ
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الهوى	فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ	فَكَشْفُكَ لِلْحُجُبِ حَتَّى أَرَاكَ
فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي	وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ ^(٥)

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) : رابعة العدوية .

(٢) شهيدة العشق الإلهي : ١٠ .

(٣) شهيدة العشق الإلهي : ٥٩ .

(٤) المصدر نفسه : ٦٤ .

(٥) المصدر نفسه : ٨٧ .

ويجىء بعد رابعة العدوية في تاريخ الشعر الزهدي في القرن الثاني أبو العتاهية أو أبو الشعر الديني في الأدب العربي بحق . وأبو العتاهية لقب له غلب عليه ولكن اسمه إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان وهو مولى عترة^(١) وليس عربي الأصل كما فهم بعض المستشرقين مثل هوار ونكلسون^(٢) . وربما كان اسم بلدته التي ولد فيها وهي (عين التمر) هو الذي أوحى لهم بعروبة أصله باعتبار أن عين التمر في الحجاز ، ولكنها على التحقيق اسم آخر لبلدة تقع في العراق بالقرب من الكوفة^(٣) . أما لقب أبي العتاهية فيقال إنه لصق به لأنه كان يحب الشهرة والمجون والتعته ، وعلى أية حال فإن نشأة أبي العتاهية في الكوفة ، وهي على ماصورنا كانت مركزاً لتيار اللهو والمجون في المجتمع الإسلامي ، وفيها جماعات من الشعراء يتخذون المجون ديناً لهم وأساساً في حياتهم ، كل ذلك أثر في نفس أبي العتاهية ، وبخاصة لأنه كان من أسرة فقيرة دفعت به إلى الحياة العملية في وقت مبكر من حياته ليكسب قوته ، فاختر أن يبيع الفخار في الكوفة^(٤) .

ويبدو أن انغماس أبي العتاهية في الإثم بعد أن عاش فترة من حياته في طهر ومجون وعبت ، قد جعل نفسه تعاف هذا النوع من الحياة ، تماماً كما حدث في نفس رابعة العدوية . ولا أشك في أن عناصر الإيمان وتقوى الله لا بد أنها كانت موجودة بصورة قوية في نفس كل منهما . بل في نفس كل زاهد تحيط به المؤثرات العنيفة والعوامل القوية فتجعله ينحرف إلى المجون واللهو . ولكنها تكون بمثابة غشاء رقيق يستر الإيمان العميق ولا يذهب ، به أو هي كالضباب تغشيه ولا تمحوه حتى إذا حانت لحظة الصحو - وتكون في الغالب إثر حادثة معينة ربما كانت نافهة إلى حد بعيد - ينقشع هذا الضباب ويذول الغشاء . ويبدو عناصر الإيمان راسخة قوية . قد زادت تجارب الحياة رسوخاً وقوة ، وعمقتها أحداث الزمان فصارت تتسع لنفس صاحبها بحيث يصبح جزءاً منها بعد أن كانت جزءاً منه . ويرى محمد خلف الله أن وراء زهد أبي العتاهية وتحوله من تيار اللهو والمجون إلى الإيمان وتقوى الله

(١) الأغاني ٤ : ١ .

(٢) A literary History of the Arabs : ٢٩٦ ، Litterture Arabe : ٧٤

(٣) انظر أمراء الشعر في العصر العباسي : ١١٣ .

(٤) الأغاني ٤ : ١ ، ٣ .

عاملين رئيسيين : أولهما : إحساسه الدفين بضعة أصله ونقصه ، وهذا الإحساس النفسى حمله على أن ينادى بأن التقوى هى العز والكرم كما فى قوله :

دَعْنِي مِنْ ذِكْرِ أَبِي وَجَدٌ وَنَسَبٍ يُعْلِيكَ سُورَ الْمَجْدِ
ما الْفَخْرُ إِلَّا فِي التُّقَى وَالزُّهْدِ وَطَاعَةٍ تُعْطَى جَنَّاتِ الْخُلْدِ^(١)

والعامل الثانى : حبه لعبة الذى صهر مشاعره وكان بلا أمل فصار بذلك حرماناً جديداً أضيف إلى أسباب تنسكه ، وبرى خلف الله أن صدمته فى حبه لعبة هى نقطة التحول الحقيقية فى حياته^(٢) .

ولم يكن هذان العاملان وحدهما هما السبب فى تنسك أبى العتاهية وزهادته ولكن اتصاله بالثقافات المختلفة فى عصره ، وبخاصة حركة الزهد التى بدأت تأخذ طريقها فى ذلك الوقت . كان له تأثير كبير فى تحوله . يقول خلف الله فى ذلك : (أبو العتاهية شهد حركة الزهد والتصوف الإسلامى فى مهدىها ، فقبله بقليل عاش الحسن البصرى ، وفى أيامه عاش إبراهيم بن أدهم ، وشقيق البلخى ، ورابعة العدوية ، والفضيل بن عياض ، كما وجد فى ثقافات القرن الثانى من هندية ويونانية مدداً جديداً)^(٣) ثم ماذا كانت نتيجة ذلك كله ؟ كانت نتيجة ثورة نفسية قلبت حياة أبى العتاهية من النقيض إلى النقيض ، ثورة حملته من حياة لاهية ماجنة خبيثة إلى حياة زاهدة متنسكة طاهرة . وهذه الثورة حولت تيار شعره من الموضوعات التى كانت تتفق مع حياته الأولى إلى موضوع واحد لا يكاد يحيد عنه ، وهو تقوى الله والزهد فى الحياة الدنيا وما إلى ذلك . ولم تكن هذه الثورة فى نفس أبى العتاهية فحسب ، أى ثورة شخصية محدودة ولكنها كانت أيضاً صدى ثورة أعم وأشمل ، أو كما وصفها خلف الله بقوله (إذا كان تنسكه ثورة نفسه على ماضيه فإنه كان كذلك صدى لثورة أوسع منبعثة من الجانب المتدين من المجتمع ضد الخلاعة والفجور ، وربما حاول الباحث أن يقرأ فيها رد فعل لغضب الطبقات الفقيرة المحرومة على الطبقات الغنية ، فهى فى هذا الفهم ثورة دينية اجتماعية اقتصادية أوحى بها

(١) ديوان أبى العتاهية : ٦٩ .

(٢) دراسات فى الأدب الإسلامى : ٨٥ وما بعدها .

(٣) المصدر نفسه : ٩٤ .

ضمير الفرد وضمير الجماعة وعبر عنها بيان الشاعر الشعبي أصدق تعبير (١).
ومما لا شك فيه أن أبا العتاهية كان لديه الاستعداد القطري للزهد ، وأن فقره
وضعة أصله كانا من بين الدوافع القوية له على سلوك سبيل الزهادة ، كما لاحظ
خلف الله . وقد ظهر بالفعل أثر هذين العاملين في شعر أبي العتاهية بوضوح ،
فكان يردد دائماً أن الإنسان لا يجب أن يفخر بحسبه ونسبه وماله ، يقول :

لَا يَفْخَرُ النَّاسُ بِأَحْسَابِهِمْ فَإِنَّمَا النَّاسُ تُرَابٌ وَمَا
ويقول في موضع آخر :

وَلَقَدْ مَرَرْتُ عَلَى الْقُبُورِ فَمَا مَيَّزْتُ بَيْنَ الْعَبْدِ وَالْمَوْلَى (٢)

أما فشله في حبه لعبه الذي يشبهه أنيس المقدسي بفشل حب دانتى لبياتريس
الذي نشأت عنه الكوميديا الإلهية (٣) فلا شك أنه كان من العوامل القوية التي دفعته
إلى التنسك . وهو لا يصرح في شعره بهذا الفشل ولكننا نلمحه لحماً في مثل قوله :

تَزَاهَدْتُ فِي الدُّنْيَا وَإِنِّي لَرَاغِبٌ أَرَى رَغْبَتِي مَمْرُوجَةً بِزَهَادَتِي (٤)

وقد صدق أبو العتاهية في تصوير حالته بالضبط إذ طابق بين شعره وبين
ما حدث له أيام المأمون . إذ دخل عليه فحادثه ساعة ثم قال له : يا أبا إسحق في
قلبك من عتبه شيء ؟ قال : ذهب ذاك وخرج . قال : فبقيت منه باقية ؟ قال :
لا والله ! قال : فهذه والله عتبه . قال : فنظر إليها وخرج يعدو وترك نعليه (٥) .

ومما لا شك فيه أيضاً تأثر أبي العتاهية بثقافات عصره وبحركة الزهد التي عاصره ،
وبحركة الوعاظ والقصاص التي انتشرت في القرن الثاني ، حتى إن صاحبي قصة الأدب
في العالم يريان أن أبا العتاهية اتخذ شعره من منابع نثرية كموعظ الحسن البصري (٦)
وهذا صحيح إلى حد ما وقد لاحظته الأقدمون أنفسهم ، فقد ذكروا أن أبا العتاهية
أخذ قوله :

(١) دراسات في الأدب الإسلامي : ٩٤

(٢) ديوان ابن العتاهية : ٤ .

(٣) أمراء الشعر في العصر العباسي : ١١٨ .

(٤) ديوان ابن العتاهية : ٥٠ .

(٥) كتاب بغداد : ١٨

(٦) قصة الأدب في العالم ١ : ٣٨٥ .

تَزِيدُهُ الْأَيَّامُ إِنْ أَقْبَلَتْ شِدَّةَ خَوْفٍ لِتَصَارِبِهَا
كَأَنَّهَا فِي حَالٍ إِسْعَافِهَا تُسَمِّعُهُ أَوْقَاتُ تَخْوِيفِهَا
من قول الحسن البصري وقد سئل عن الدنيا : شغلني توقع بلائها عن الفرح
لرخائها^(١).

كذلك قول أبي العتاهية :

أَبْقَيْتَ مَالَكَ مِيرَاثًا لِوَارِثِهِ فَلَيْتَ شِعْرِي مَا أَبْقَى لَكَ الْمَالَ
الْقَوْمُ بَعْدَكَ فِي حَالٍ تَسْرُهُمْ فَكَيْفَ بَعْدَهُمْ دَارَتْ بِكَ الْحَالُ
مَلُّوا الْبُكَاءَ فَمَا يَبْكِيكَ مِنْ أَحَدٍ وَاسْتَحْكَمَ الْقَبِيلُ فِي الْمِيرَاثِ وَالْقَالَ

مأخوذ فيما يروى عن الحسن البصري حيث يقول : (يا ابن آدم أنت أسير في
الدنيا راضيت من لذتها بما ينقضي ، ومن نعيمها بما يمضي . ومن ملكها بما ينفد ، فلا تجمع
الأوزار لنفسك ، ولا هلك الأموال ، فإذا امتحلت الأوزار لنفسك ولا هلك الأموال)^(٢)

أما تأثير الثقافة المسيحية في شعر أبي العتاهية فقد تناوله كارل بروكلمان في
حديثه عن الشاعر قائلا إن أبا العتاهية مولع بافتتاح أبياته بلفظ أين « ولعل ذلك
راجع إلى تأثير وعاظ النصارى ، كما أنه ربما لم يكن من قبيل المصادفة أن تذكرنا
المعاني الشعرية في ديوانه بنظرات الشاعر السرياني يعقوب السروجي . وربما أخذ
كلاهما هذا المذهب من الوعاظ . وقد دل « رشر » Rescher في ترجمته الألمانية
لديوان أبي العتاهية على المعاني والأفكار النصرانية في زهدياته^(٣) .

والحقيقة إن صلة الزهد بالتأثيرات النصرانية موضوع لهج به المستشرقون لغرض
واضح في نفوسهم ، وهو محاولة إثبات أن العناصر الروحية في الإسلام إنما تنبع من
المسيحية . وقد سبق لنا أن بينا أننا لا نستبعد وجود تأثير هندي أو نصراني على تنمية
حركة الزهد بصفة عامة ، ولكننا ننفي أن يكون الزهد العربي تابعا من هذه المؤثرات .
والفرق كبير بين المعنيين . ثم إن هذه الدلائل التي يذكرها بروكلمان ليست قاطعة

(١) ديوان أبي العتاهية : ١٦٩ .

(٢) ديوان أبي العتاهية : ٢٢٧ .

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية (الترجمة العربية) ٢ : ٢٥ .

في الدلالة على ما يدعيه . فافتتاح القصائد بلفظ « أين » إنما يضاهي ما هو موجود في الآيات القرآنية التي تحكي لنا أساطير الأولين . كما أنه موجود في الشعر العربي قبل أبي العتاهية . ثم ما هي هذه المعاني التي نقلها أبو العتاهية عن يعقوب السروجي؟ إننا نرى أن شعر أبي العتاهية يعتمد غالباً على معان قرآنية، ربما ظهرت في صياغته لها بعض التأثيرات الفلسفية التي لا بد أن يكون قد تعرض لها في عصره .

ولعل مما يشبه هذه الناحية ما قاله جولد زيهر من أن أبا العتاهية قد تأثر بعناصر بوذية في شعره، وقد ناقشنا هذه الفكرة في حديثنا عن الزندقة، وأوضحنا أن الشعر الذي استدل به جولد زيهر على وجود هذا التأثير، إلى جانب قلته — فهو لا يتعدى بيتين — لا تكاد نلمح فيهما هذا التأثير . وما قلناه بالنسبة للثقافة المسيحية نقوله أيضاً عن الثقافة البوذية . فالتأثير الهندي ربما نمت تيار الزهد العربي ولكنه لم يوجد ، ولم يكن له منبعاً ومصدراً . ونحن لا ننكر وجود تأثير هندي في ثقافة القرن الثاني وقد أوضحنا ذلك من قبل ، ولكن لا بأس أن نخصص حديثنا في هذا الموضع عن التأثير البوذي . فما ذكره جولد زيهر من ترجمة بعض المؤلفات البوذية إلى اللغة العربية مثل « كتاب البد » وكتاب « بيلاهور وبوداسف » صحيح لا شك فيه، إذ ذكرهما غير ابن النديم . وابن النديم يصرح في كتابه أن « بوداسف » هو نبي السمنية^(١) . ومن الواضح أن بوداسف إنما هو بوذا نفسه . وتفهم من كلام ابن النديم أيضاً أن المقصود بكلمة « البد » هو تمثال بوذا^(٢) .

ولم تقتصر ترجمة الكتب الهندية الدينية على ترجمة هذين الكتابين فقط ، بل يذكر ابن النديم كتباً أخرى كثيرة منها « كتاب بوداسف » مفرداً ، وكتاب « أدب الهند والصين » وكتاب « هایل في الحكمة » و « كتاب الهند في قصة هبوط آدم عليه السلام » و « كتاب حدود منطق الهند » و « كتاب ساديرم » و « كتاب ييدبا في الحكمة »^(٣) .

ويذكر لنا ابن النديم في موضع آخر أنه رأى كتاباً « فيه ملل الهند وأديانها » وأن الذي أمر بترجمته يحيى بن خالد البرمكي^(٤) . وواضح من هذه الكتب جميعاً

(١) المهرست : ٤٨٤ .

(٢) المصدر نفسه : ٤٨٧ .

(٣) المصدر نفسه : ٤٢٤ .

(٤) المصدر نفسه : ٤٨٤ .

التي نقلت تراث الهند الديني إلى اللغة العربية أنها كانت تمثل تياراً ثقافياً هاماً في القرن الثاني ، لا أعتقد أن أبا العتاهية قد أغضى عنه بصورة ما .

ويميل خلف الله إلى تلمس مصادر زهد أبي العتاهية في جداول الحياة الإسلامية العربية المشتركة ، أي أنه يرد مصادره إلى القرآن الكريم وأحاديث الرسول وأقوال الزهاد والعباد الذين عاصروهم ، ولكنه مع ذلك يرى أن بعض أفكار أبي العتاهية في الزهد لا تطابق موقف الإسلام^(١) .

أما أنيس المقدسي فيرى أن أبا العتاهية يعكس لنا روح الشرق الدينية بصفة عامة ، وأساس انطباع هذه الروح : احتقار الحياة الدنيا وتعظيم الآخرة^(٢) .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل كانت لأبي العتاهية فلسفة خاصة في زهده ؟ وما هو المحور الذي دار حوله شعره ؟

إن نكلسون يرى أن شعر أبي العتاهية فلسفي في شخصيته ، وأنه لا يمكن أن يكون كله شعراً دينياً بالمعنى الإسلامي ، بل يمكن اعتباره بعضه فقط الذي ردد فيه معاني البعث والحياة الثانية^(٣) . ومن الواضح أن نكلسون إنما يعبر في هذا عن رأي المستشرقين الذي سبق أن فندناه ، لأن الغرض الذي يرمى إليه هو أن النواحي الإسلامية في شعر أبي العتاهية هي أقل ما فيه ، والنواحي النصرانية والبوذية هي الأكثر والأغلب ، فهو بذلك يساير أفكار المستشرقين عامة بالنسبة لشعر أبي العتاهية . ولهذا نجد « ويسترب » أيضاً يصف شعر أبي العتاهية بأنه فلسفي^(٤) . وبينما نجد أنيس المقدسي يقرر أن أبا العتاهية لا يحمل رسالة جديدة ولا يضع مبادئ فلسفية خاصة ، وأن شعره يعكس الروح الشرقية القديمة التي تحتقر الدنيا وتنظر إليها كمر زائل لحياة عليا^(٥) نجد خلف الله يستخلص من شعر أبي العتاهية فكرتين أساسيتين :

الأولى : زوال الدنيا وغرورها وباطلها .

والثانية : هول الموت ووحشة القبر وبشاعة الفناء .

(١) دراسات في الأدب الإسلامي : ٩٨ .

(٢) أمراء الشعر في العصر العباسي : ١١٩ .

(٣) A literary History of The Arabs : ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) : مادة أبي العتاهية

(٥) أمراء الشعر في العصر العباسي : ١٢٢ .

ويلاحظ الباحث أن الفكرة الأولى عادية موجودة في القرآن وأقوال الزهاد ، أما الثانية فوقف الشاعر فيها غريب ، لأنه في تصوير الموت يقف موقف الساخط المتشائم الذي يكره الموت والبلى ولكن أين المفر ؟ ويقرر الباحث أن هذا الموقف لا يطابق موقف الإسلام الذي يحبب الناس إلى لقاء ربهم^(١) .

والحقيقة التي أستخلصها من شعر أبي العتاهية أن مدار شعره هو الإنسان : الإنسان من حيث سعيه الملح في الحياة الدنيا ، يستكثر من الولد ، ويجمع المال ، ويشيد الدور والمصانع ، ويقبل على الشهوات وملاذ الحياة ، ويقع في الخطايا ، ثم ماذا ؟ إنه يموت ويصبح كأنه ما كان ، ويتساوى في التراب مع العبيد وعامة الناس ، ولهذا — وهنا يأتي الجانب التعليمي في شعر أبي العتاهية — ينصح الشاعر إخوانه في الإنسانية أن يتعظوا وأن يرقوا بعقولهم إلى مستوى الأحداث ، فالحياة ليست حلواً خالصاً ولكنها ممزوجة بعلقم ، وهي شيء موقوت له نهاية ، وأن هذه النهاية بشعة . ولهذا كله ينبغي نبذ الحرص على زخرفها وزينتها ، ولا بد من الرفق وحسن الخلق ولين الطبع والتسامح في معاملة الناس ، وأن القناعة كثر لا يفنى ، وخلاص النفس من شرها يكون في رضاها بواقع حالها .

هذا إذن مدار شعر أبي العتاهية ، وهذا هو الجانب التعليمي فيه ، وفيما يلي نماذج من أبياته الدالة على ما أقول ، فهو يصور سعي الإنسان الذي يعقبه الموت فيقول :

تَرَقَّ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى أَىْ غَايَةٍ مَمُوتَ إِلَيْهَا فَالْمَنَابَا وَرَاعَهَا^(٢)

ويقول :

فِيَا عَجَبًا تَمُوتُ وَأَنْتَ تَبْنِي وَتَتَّخِذُ الْمَصَانِعَ وَالْقِيَابَا^(٣)

ويخاطب المقبل على الحياة فيصدمه بسوء المصير في قصيدته التي أولها :

أَيَا مَنْ بَيْنَ بَاطِيَةٍ وَدَنٍّ وَعُودٍ فِي يَدَيَّ غَاوٍ مُغْنٍ^(٤)

(١) دزاسات في الأدب الإسلامي : ٩٥

(٢) ديران أبي العتاهية : ١٠ .

(٣) المصدر نفسه : ١٤ .

(٤) المصدر نفسه : ٢٥٤ .

وما فائدة الطعام المترف :

أنافس في طيب الطعام وكُلُّهُ سواء إذا ما جاوزَ اللُّهُواتِ^(١)

ثم يصور انقلاب الحياة فيقول :

كم راتِعٍ في رياضِ العيشِ تُتَعَبُهُ مِنْهُنَّ داهِيَةٌ تَرْتَجُّ دَهِياءُ^(٢)

ويقول في هذا المعنى :

فلا تَعَشِقِ الدُّنْيَا أُخَيَّ فَإِنَّمَا يُرَى عاشِقُ الدُّنْيَا بِجُهِدِ بَلَاءِ

حلاوتُها مَمْرُوجَةٌ بِمَرَارَةٍ وراحتُها مَمْرُوجَةٌ بِعَناءِ^(٣)

ويقول أيضا :

ما يَكُونُ العِيشُ حُلُوءًا كُلُّهُ إِنَّمَا العِيشُ سُهولٌ وَحُزُونٌ^(٤)

أما الحياة الدنيا ، فما شأنها ؟ إنها :

دارُ الفَجائِعِ والهُمومِ ودارُ البُؤسِ والأحزانِ والشُّكوى^(٥)

وأين راح — إلا إلى الموت والفناء — كل من عاشوا قبلنا ؟ فالموت لا يترك أحداً

من حقير ووزير :

وذو المنايِرِ والَساكِرِ والدُّساكِِرِ والحَضائِرِ والمَدائِنِ والقُرَى

وذو المَوَاقِبِ والكَتائبِ والنُّجائبِ والمَرَاتِبِ والمَناصِبِ في العُلَى^(٦)

ولهذا يجب على المرء القناعة والزهد لتخلص روحه من قيد الحياة العادية الحقيرة :

والنَّفْسُ في طَلَبِ الخَلاصِ ومالِها مِنْ مَخْلَصٍ حَتَّى تَصِيرَ إلى الرُّضا

سَرُّ أَيَّامٍ هُوَ اليَوْمُ الَّذِي أَقْبَلُ الدُّنْيَا بِدِينِي عِوَضاً^(٧)

(١) ديوان أبي العتاهية : ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه : ١ .

(٣) ديوان أبي العتاهية : ٢ .

(٤) المصدر نفسه : ٢٦٨ .

(٥) المصدر نفسه : ٨ .

(٥) المصدر نفسه : ٥ .

(٧) المصدر نفسه : ١٢٩ .

أما الناحية التعليمية التي أوضحنا أهميتها في شعر أبي العتاهية فهي منتشرة في ديوانه في مثل قوله :

إِيَّاكَ أَنْ تَأْمَنَ الزَّمَانَ فَمَا زَالَ عَلَيْنَا الزَّمَانُ يَنْقَلِبُ
إِيَّاكَ وَالظُّلْمَ إِنَّهُ ظَلَمَ إِيَّاكَ وَالظَّنَّ إِنَّهُ كَذَبٌ^(١)

ونجده في شعره التعليمي هذا يحض على الفضائل وينهى عن الرذائل ، فهو يطلب إلى المرء الرفق في المعاملة وحسن الخلق ، ولين الطبع ، ومسالمة الناس والمؤاخاة ، وطلب المحامد ، ومصادقة العقلاء^(٢) إلى غير ذلك من هذه الفضائل التي تحض عليها آداب الإسلام . ويرى خلف الله أن أبا العتاهية في شعره التعليمي أخلاقى مسلم خالص^(٣) .

وواضح من عناصر شعر أبي العتاهية الزهدى أن النشأوم يظله بروحه الكثيرة . وقد صدق خلف الله في إدراكه أن هذه الناحية لا تطابق الإسلام لأن نتيجة الخضوع لما يطلبه أبو العتاهية في مثل قوله :

فِيَا عَجَبًا تَمُوتُ وَأَنْتَ تَبْئِي وَتَسْتَحِذُ الْمَصَانِعَ وَالْقَبَابِ

تكون توقفاً تاماً عن السعى في الحياة الدنيا والتعبير وإقامة المصانع وإظهار النشاط في مختلف الميادين . والإسلام إنما يزين لمتبعيه العمل والسعى والكفاح في سبيل الحياة كأن الإنسان يعيش أبداً ، في الوقت الذي يحضه فيه على تقوى الله وطاعته وكأنه يموت غداً . ولكننا مع ذلك لا نجرؤ على القول أن هذه الناحية في شعر أبي العتاهية جاءت من مصادر أجنبية ، ولكنها على العكس من ذلك إسلامية محضة نشأت مع حركة التصوف التي بدأت في هذا القرن ، وكانت من آثار عنف حركة الزهد العكسية التي خالفت تيار اللهو والمجون ، ثم أصبحت فيما بعد فكرة شائعة عند المتصوفة أدت إلى التوكل في المجتمع الإسلامي ، وخاصة بسبب اقترانها بالجبرية عند المتصوفة ، ومنهم — في رأينا — أبو العتاهية . وقد ظهرت في شعره أيضاً إذ يقول :

(١) ديوان أبي العتاهية : ١٧ .

(٢) المصدر نفسه : ١٧١ .

(٣) دراسات في الأدب الإسلامي : ١٠٣ .

الْحَمْدُ لِلَّهِ يَقْضِي مَا يَشَاءُ وَلَا يُقْضَى عَلَيْهِ وَمَا لِلْخَلْقِ مَا شَاءُوا
لَمْ يُخْلَقِ الْخَلْقُ إِلَّا لِلْفَنَاءِ مَعًا تَفَنَّى وَتَبَقَى أَحَادِيثُ وَأَسْمَاءُ^(١)

ويقول كاتب مادة الزهد في دائرة المعارف الإسلامية إن المحاسبي توسع في هذه الفكرة حتى أصبح التعويل على زهد النفس بترك الأغراض والشهوات يؤدي إلى فكرة التوكل^(٢). ويبدو أن هذه الفكرة قد عالجها زهاد آخرون قبل المحاسبي لأن صاحب فوات الوفيات يقول عن شقيق البلخي المتوفى عام ١٩٤ هـ إن له كلاماً معروفاً في التوكل^(٣).

وما دنا قد بينا عناصر زهد أبي العتاهية يحق لنا أن نتساءل : هل كانت حياة أبي العتاهية مطابقة لشعره ؟ إن محمد جابر عبد العال — كما سبق أن ذكرنا — يعتبره زنديقاً متخفياً في ثياب الزهاد، وهذا ما نرفضه رفضاً باتاً مستنديين إلى ما قدمنا من دواع وأسباب . أما برائق فيقول : (ما كان شعره في الزهد لله وفي الله ، ولكنه طريق سلكه في شعره لإظهار الحسرة والأسى على حبيبته عتبة)^(٤) . وقد يكون فشله في حب عتبة أحد الدوافع له على التزهد — كما ذكرنا — أما أن يكون التزهد وسيلة للتعبير عن فقدان الشاعر لحب عتبة فهذا ما لا أظنه قط . ويقول الباحث في موضع آخر إن أبا العتاهية (تزهد لا حباً في التزهد ولكنه رجل شاعر سلك بشعره هذا المسلك لأنه زعم أن له خيراً فيه)^(٥) . والباحث يريد أن يثبت بهذا أن زهد أبي العتاهية لم يكن مذهباً له في حياته ولكنه كان مذهباً شعرياً فحسب ، ولا أدري كيف يوجد الخير في هذا المذهب الشعري المتعلق بالزهد ؟

وشبيه بهذا الرأي ما قاله عبد الله الطيب المجنوب من أن أبا العتاهية (قد وقع في وهم أن الأناقة التي يتكلفها أصحابه مرجعها إلى جزالة اللفظ وقوته . وقد أتى هنا من جهة شعوبيته وزندقته ، ولو كان نظر بمنظار دقيق لكان أدرك أن أناقة أبي نواس وبشار وأضرابهما ليس مصدرها طلب الجزالة وإنما طلب الزخرف في اللفظ . ولا أنكر

(١) دبران أبي العتاهية : ١ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : الترجمة العربية .

(٣) فوات الوفيات ١ : ٢٤٠ .

(٤) أبو العتاهية : ٣١ .

(٥) المصدر نفسه : ٢٤ .

أنه قد تنبه إلى ناحية الزخرف عند معاصريه شيئاً ما ، ولكنه حسب أن تقيضها هو التعبير عن الموت والزهد ، مع أن تقيضها هو طلب البساطة والوضوح في العبارة بغض النظر عن الموضوع . . . أما ناحية التناق في أبي العتاهية فتبدو في أنه كان يعيش عيشة مخالفة لدعواه ، ثم إنه لم يكن يتعدى في نصائحه الزهدية الأشياء المعروفة التي عبر عنها الحسن البصري والمتصوفة فيما بعد تعبيراً أدق وأعمق وأوسع (١) .

ولا أدري كيف يكون رد أبي العتاهية على الناحية الشكلية في شعر معاصريه باختيار موضوع جديد هو موضوع الزهد ، فهذا خلط بين طبيعة الأشياء ، ثم إننا سوف نثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن أسلوب أبي العتاهية لم يكن طلب زخرف اللفظ ، ولكنه كان طبعاً شعبياً سبباً جازماً لا يقدر على صنعة إلا شاعر له مثل طبعه الشعري .

أما أنيس المقدسي فيرى أيضاً أن حياة أبي العتاهية لم تكن مطابقة لشعره ، وهذا وجه الضعف في رسالته (إنه قام بنشد أناشيد الدين دون أن يتفنن في تطبيقها على الحياة العملية (٢) . وهو يحصر عناصر الشك في زهد أبي العتاهية في أسباب ثلاثة : سيرته الأولى المأجنة ، حرصه على المال ، تبرم الناس من الوعظ والإنذار (٣) .

ولا أدري كيف يكون هذا السبب الأخير عنصراً للشك في زهد أبي العتاهية . أما حرصه على المال فقد ذكرته المصادر المختلفة ، ويحكى لنا طيفور أن المأمون كان يبعث إلى أم جعفر في كل سنة من ضرب السنة دنانير ودرهم ، فكانت تصل أبا العتاهية منها ، فجاء أبو العتاهية إلى مسلم بن سعدان كاتب أم جعفر فأعطاه رقعة وماله أن يرفعها إلى أم جعفر وفيها :

زَعَمُوا لِي أَنَّ مِنْ ضَرْبِ السَّنَةِ جُدُّا بِيضًا وَصُفْرًا حَسَنَةً
مِثْلَ مَا كُنْتُ أَرَى كُلَّ سَنَةٍ (٤)

فكيف يتفق هذا مع ما يدعو إليه من تقشف وقناعة وزهد ؟ إن خلف الله

(١) المرشد إلى فهم أشعار العرب ٢ : ١٦٧ .

(٢) أمراء الشعر في العصر العباسي : ١٢٢ .

(٣) المصدر نفسه : ١١٨ .

(٤) كتاب بغداد : ١٦٠ .

وجد تفسيراً لهذا التناقض فقال إن أبا العتاهية يبدو لنا إنساناً بما تستلزمه الإنسانية من مظاهر النقص والكمال ، وإن زهده ليس فيه شطحات ولكنه قريب من واقع الحياة اليومية ، لا يمنع صاحبه أن يعيش وأن يجمع المال^(١). ونحن من جانبنا نؤيد هذا المفهوم تأييداً تاماً ، فأبو العتاهية شاعر زاهد حقاً ، بل إن فيه - كما ذكرت - عناصر صوفية واضحة ، وهو بعد أن تاب وقطع صلته بحياته اللاهية العابثة وليس الصوف ، لم يتسفل ولم يترك فريضة من فرائض الدين أو الخلق ، بل إنه كان يؤدي - كما نفهم من أخباره - فريضتين من فرائض المتصوفة هما : التهجد وقيام الليل ، وتذكر الموت في كل حين . وهاتان التاحيتان كانتا وسيلة التعبد عند رابعة العدوية^(٢) .

أما حرصه على المال أو تعلقه بعبء فهو بقية حبه للدنيا ، ودليل إنسانيته وصدقه في نزعتة ، وإلا لما عبر عن ذلك بصراحة في قوله الذي ذكرناه من قبل :

تزاهدت في الدنيا وإني لراغب أرى رغبتي ممزوجة بزهادتي
وأما الذين أنكروا عليه بقية حبه للدنيا من الكتاب المحدثين فما شأنهم في ذلك
إلا شأن الشاعر المعاصر لأبي العتاهية الذي هجاه فلم يجد ما يقوله إلا هذه الفكرة
فقال :

ما أقبح التزهيد من واعظ يزهد الناس ولا يزهد
لو كان في تزهيده صادقاً أضحى وأمسى بيته المسجد^(٣)

أما من شك في أمر أبي العتاهية لإقباله على مدح الخلفاء مع أن هذا ليس من طبيعة الزاهد ، فإننا نرد عليه بأن أبا العتاهية كانت تخالجه هذه الثورة على المديح ووقوفه بباب الخلفاء وقد عبر عن هذا الشعور بقوله :

إن الملوك بلاء حيثما حلوا فلا يكن لك في أكنافهم ظل
ماذا ترجى يقوم إن هم غضبوا جاروا عليك وإن أرضيتهم ملوا

(١) دراسات في الأدب الإسلامي : ١٠١ ، ١٠٢ .

(٢) شهيدة العشق الإلهي : ٢٩ .

(٣) الأغاني ٤ : ٧٦ .

وإن نصحت لهم ظنوك تخذعهم واستثقلوك كما يستثقل الكل
فاستغن بالله عن أبوابهم كرمًا إن الوقوف على أبوابهم ذل^(١)
وكم كان يتشوق أبو العتاهية إلى حياة الزهد الحقيقية التي هي عبارة عن :

رَغِيفٌ خَيْرٌ يَابِسٌ تَأْكُلُهُ فِي زَاوِيَةٍ
وَكَوْزٌ مَاءٌ بَارِدٌ تَشْرِبُهُ مِنْ صَافِيَةٍ
زُغْرَفَةٌ ضَيِّقَةٌ نَفْسُكَ فِيهَا خَالِيَةٌ
أَوْ مَسْجِدٌ بِمَغْرَلٍ عَنِ الْوَرَى فِي نَاحِيَةٍ^(٢)

ولكن الحياة المادية وطبيعته الإنسانية كانت تشله بعيداً عما يريد . وعلى أية حال
إن كان أبو العتاهية في نظر الباحثين لم يصدق مع نفسه في زهده، فماذا يفسرون
صدقه مع الخلفاء، وخاصة حين يتخذ منهم موقفاً إيجابياً ويبصرهم ببؤس الرعية وهوان
أمرها وكساد مالها وانحطاط قدرتها على الشراء كما في قصيدته :

مَنْ مُبْلَغٌ عَنِ الْإِمَامِ نَصَائِحًا مُتَوَالِيَةً
إِنِّي أَرَى الْأَسْعَارَ أَسْعَارَ الرِّعْيَةِ غَالِيَةً
وَأَرَى الْمَكَايِبَ نَزْرَةً وَأَرَى الضَّرُورَةَ فَاشِيَةً
وَأَرَى هُمُومَ الدَّهْرِ رَائِحَةً تَمُرُّ وَغَادِيَةً
وَأَرَى الْمَرَاضِعَ فِيهِ عَنْ أَوْلَادِهَا مُتَجَافِيَةً
وَأَرَى الْيَتَامَى وَالْأَرَامِلَ فِي الْبُيُوتِ الْخَالِيَةِ^(٣)

أليست هذه شجاعة أدبية عظيمة لا تصدر إلا عن زاهد واعظ حقيقى يعتمد
على ناحية إيجابية في زهادته ؟ ولعل مما يعزز - إلى حد ما - صدق زهادة أبي العتاهية
أن ابنه محمداً^(٤) قد حذا طريقة أبيه في القول في الزهد - كما يقول الخطيب
البغدادى - فكان محمد بن أبي العتاهية ناسكاً زاهداً معروفاً في عصره، وهو الذى يقول :

(١) ديوان أبي العتاهية : ٢٦٦ .

(٢) ديوان أبي العتاهية : ٣٠٧ .

(٣) المصدر نفسه : ٣٠٦ .

(٤) يسميه ابن المعتز العتاهية بن أبي العتاهية (انظر : طبقات الشعراء : ٢٦٤) .

قد أَفْلَحَ السَّاكِتُ الصَّمُوتُ كلامٌ واعي الكلامِ قُوتُ
ما كُلُّ نُطْقٍ لَهُ جَوَابُ جوابٌ ما يكرهُ السُّكُوتُ
يا عَجَبِي لَامَرِيءَ ظُلُومٍ مُشْتَقِنٌ أَنَّهُ يَمُوتُ^(١)

ويروى له ابن المعتز أحياناً أخرى في الزهد قائلا عنه إنه (كان صحيح الدين ورعاً وكان محمود السيرة حسن الصفة) وما رواه له قوله :

أَرَأَيْكَ شَيْبٌ فِي السَّوَادِ يَلُوحُ يَبِثُ بِأَسْبَابِ الْبَلَى وَيَبُوحُ
وما شَيْبٌ إِلَّا لِلخُطُوبِ وَمَرُّهَا لَعَمْرُكَ تَغْدُو مَرَّةً وَتَرَوُحُ
تَمُرُّ خُطُوبٌ مُفَصِّرَاتٌ يَنْطُقُهَا فَتَزُورُ أَحْيَانًا وَهِنَّ جُنُوحُ
وَكَمْ جَسَدٍ يَهْتَزُّ بِالْخَفِضِ نَاعِمًا مَبْضُوحٌ مَفْقُودًا وَيَذْهَبُ رُوحُ
تَغَيَّرْتُ عَنْ عَهْدِ الشَّبَابِ وَطِيبِهِ وَكَانَ وَطِيبُ الْعَيْشِ مِنْهُ يَفُوحُ
إِذَا شِئْتَ فَاسْتَدْعِ الْمَشِيبَ خِضَابَهُ فَرَأْسُكَ يَبْكِي لِلْبَلَى وَيَنُوحُ^(٢)

ولكن يبدو أن ابن أبي العتاهية لم يكن متفرغاً للشعر ، إذ كان فقيهاً كما نخبرنا ابن المعتز . ولهذا لم يهتم الرواة بتسجيل شعره كله لتبين منه إن كانت له فلسفة خاصة في الزهد ، أم هي أفكار عامة في تقوى الله والتذكير بالآخرة يرددها في شعره .

ومن الزهاد الذين نجد لهم شعراً الفضيل بن عياض وقد أورد له ابن الجوزي قوله :
بَطَّخْتُ الثَّمَانِينَ أَوْ جَزَّئْتُهَا فَمَاذَا أُؤْمَلُ أَوْ أَنْتَظَرُ
أَتَى لِي ثَمَانُونَ مِنْ مَوَلِيدِي وَبَعْدَ الثَّمَانِينَ مَا يُنْتَظَرُ
عَلَنِي السُّنُونُ فَأَبْلَيْشِي

وهنا خنفته العبرة فأتم البيت أحد الجالسين قائلا :

فَرَقَّتْ عِظَامِي وَكَلَّ الْبَصَرُ^(٣)

والزاهد المعروف بشر بن الحارث كانت له أشعار أيضاً ، منها قوله :

(١) تاريخ بغداد ٢ : ٣٤ ، ٣٥ ، طبقات ابن المعتز : ٣٦٥ .

(٢) طبقات الشعراء : ٣٦٥ .

(٣) صفة الصفوة ٢ : ١٣٥ .

(٤) المصدر نفسه ٢ : ١٨٩ .

قَطَعُ اللَّيَالِي مَعَ الْأَيَّامِ فِي خَلَقَ وَالنُّوْمُ تَحْتَ رُواقِ الْهَمِّ وَالْقَلَقِ
أَحْرَى وَأَعْذِرْ لِي مَنْ أَنْ يُقَالَ غَدًا إِنْ التَّمَسْتُ الْغِنَى مِنْ كَفِّ مَخْتَلِقِ
قَالُوا قَنَعْتُ بِذَا قَلْتُ الْقَنُوعُ غِنَى لَيْسَ الْغِنَى كَثْرَةُ الْأَمْوَالِ وَالْوَرَقِ
رَضِيتُ بِاللَّهِ فِي عُسْرِي وَفِي يُسْرِي فَلَسْتُ أَسْلُكَ إِلَّا أَوْضَحَ الطَّرِيقِ^(١)

ومن شعراء الزهد في القرن الثاني أيضا محمد بن كناسة وهو ابن أخت الزاهد المشهور وأول المتصوفة إبراهيم بن أدهم . وابن كناسة من الكوفة (كان امرأ صالحاً لا يتصدى لمُدح ولا لهجاء) كما يقول الأصفهاني^(٢) . وكان من الواضح أن مجان الكوفة يحاولون إغراءه بالاشتراك في تيار طومهم ومجونهم ، ولكنه ترفع عن حياتهم واعتصم بقوى إيمانه وأظهر زهده في تلك الحياة الآثمة قائلا :

تَوَنَّبَنِي أَنْ صُنْتُ عِرْضِي عِصَابَةً لَهَا بَيْنَ أَطْنَابِ اللَّثَامِ بِصِيصُ
يَقُولُونَ لَوْ غَمَّضْتَ لَزِدَدْتَ رِفْعَةً فَقُلْتُ لَهُمْ إِنْ إِذْنُ لَعَرِبِصُ
أَتَكَلِّمُ وَجْهِي لَا أَبَا لِأَبْيَكُمُ مَطَامِعُ عَنْهَا لِلْكَرَامِ مَحِيصُ
مَعَاشِي دَوَيْنَ الْقُوتِ وَالْعِرْضُ وَافِرُ وَبَطْنِي عَنْ جَلْوَى اللَّثَامِ خَمِيصُ
سَأَلْتِي الْمَنَايَا لَمْ أَخَالِطُ دَنِيَّةً وَلَمْ تَسْرِ بِِي فِي الْمُخْزِيَّاتِ قُلُوصُ^(٣)

ومن الشعراء الزهاد أيضا محمود بن الحسن الوراق وكان - كما يبدو من شعره الذي وصلنا - مكثرًا من القول في الزهد شأنه شأن أبي العتاهية والشعراء الزهاد الآخرين الذين نذكرهم في هذا الفصل . ومن قوله في الحلم وهو ينظر فيه إلى قوله تعالى (وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) قوله :

رَجَعْتُ عَلَى السَّفِيهِ بِفَضْلِ حِلْمِي فَكَانَ الْحِلْمُ عَنْهُ لَهُ لِحَامَا
وَضَنْ بِي السَّفَاهَةَ فَلَمْ يُجِرْنِي أَسَافِهِهُ وَقُلْتُ لَهُ سَلَامَا
فَقَامَ يَجْرُ رِجْلِيهِ ذَلِيلًا وَقَدْ كَسَبَ الْمَذَلَّةَ وَالْمَلَامَا
وَفَضَّلُ الْحِلْمُ أَبْلَغُ فِي سَفِيهِ وَأَحْرَى أَنْ تَنَالَ بِهِ انتِقَامَا^(٤)

(٢) الأغاني ١٢ : ٢٢٧ .

(٤) تاريخ بغداد ١٣ : ٨٧ .

(١) صفة الصفوة ٢ : ١٨٩ .

(٣) الأغاني ١٣ : ٣٤٠ .

وتظهر عند الوراق جبرية المتصوفة وتوكلهم الذي أشرنا إلى وجوده عند أبي
العتاهية ، وذلك في قوله :

كَبُرَ الْكَبِيرُ عَنِ الْأَدَبِ أَدَبُ الْكَبِيرِ مِنَ التَّعَبِ
حَتَّى مَتَى وَإِلَى مَتَى هَذَا التَّمَادِي فِي اللَّعِبِ
وَالرِّزْقُ لَوْ لَمْ تَأْتِهِ لِأَنَّكَ عَفْوًا مِنْ كَثَبِ
إِنْ نِعِمْتَ عَنْهُ لَمْ يَنْمَ حَتَّى يُحَرِّكَ السَّبَبُ^(١)

ومن شعره التعليمي — وهو ناحية هامة ضرورية موجودة عند الزهاد جميعا —
تلك القصيدة التي يحض فيها على الصبر والتجمل لمصائب الدهر ، يقول :

يُمَثِّلُ ذُو الْحَزْمِ فِي نَفْسِهِ مَصَائِبُهُ قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَا
فَإِنْ نَزَلَتْ بَغْتَةً لَمْ تَرُعْهُ لِمَا كَانَ فِي نَفْسِهِ مَثَلَا
رَأَى الْهَمَّ يُفْضِي إِلَى آخِرِ فَصِيرُ آخِرُهُ أَوَّلَا
وَذُو الْجَهْلِ يَأْمَنُ أَيَّامَهُ وَيَنْسَى مَصَارِعَ مَنْ قَدْ خَلَا
فَإِنْ بَدَّهَتْهُ صُرُوفُ الزَّمَانِ بِبَعْضِ مَصَائِبِهِ أَعْوَلَا
وَلَوْ قَدَّمَ الْحَزْمُ فِي نَفْسِهِ لَعَلَّمَهُ الصَّبْرُ عِنْدَ الْبَلَا^(٢)

ويظهر أن الوراق كان من طلاب اللهو والفتك قبل أن يتزهد ، ونحن نفهم
ذلك من رواية لابن المعتز في أخبار أبي الشبل الشاعر الكوفي^(٣) . ويبدو أيضا أن
ثقافته كانت واسعة وأنه كان يستخدمها جيداً في شعره . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى
تفسيره لآية قرآنية بالشعر ، والمبرد يذكر له بيتين يستخدم فيهما القياس والمنطق
ليسكت الذين يدعون حب الله وهم يعصونه ، يقول :

تَعْصِي الْإِلَهَ وَأَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ هَذَا مُحَالٌ فِي الْقِيَامِ بَدِيعُ
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ إِنَّ الْمُحِبَّ لَمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ

(١) تاريخ بغداد : ١٣ : ٨٨ .

(٢) طبقات ابن المعتز : ٣٦٨ .

(٣) المصدر نفسه : ٣٨٠ .

ومن المتزهدين الذين ظهوروا في نهاية القرن الثاني وأوائل الثالث محمد بن يسير - وهو من البصرة - وقد وصلنا شعر له يتم على حبه للعلم وقراءة الكتب والأنس بها ، كما وصلنا شعر له يدل على تنسكه وزهادته ، ويحس الإنسان إزاءه أنه يعبر بالفعل عن اتجاه حياته ومذهبه في تلك الدنيا . ومن شعره الذي يذكر فيه الموت قوله :

وَيْلٌ لِمَنْ لَمْ يَرْحَمْ اللَّهُ وَمَنْ تَكُونُ النَّارُ مَثْوَاهُ
يا حسرتي في كل يوم مَضَى يَذْكُرُنِي الْمَوْتُ وَأَنْسَاهُ
مَنْ طَالَ فِي الدُّنْيَا بِهِنَّ عُمُرُهُ وَعَاشَ فَالْمَوْتُ قُصَارَاهُ
كَأَنَّهُ قَدْ قِيلَ فِي مَجْلِسٍ قَدْ كُنْتُ آتِيَهُ وَأَغْشَاهُ
سَارَ الْيَسِيرِيُّ إِلَى رَبِّهِ يَرْحَمُنَا اللَّهُ وَإِيَّاهُ^(١)

ويبدو أن فكرة الموت كانت تعذب محمد بن يسير وتثير شجونه وتدفعه إلى التمسك بعري التقوى والدين ، ولكنتنا لا نلمح في شعره هذا التصوير البشع للموت الذي نجده عند أبي العتاهية : يقول :

أَيُّ صَفْوٍ إِلَّا إِلَى تَكْدِيرٍ وَنَعِيمٍ إِلَّا إِلَى تَغْيِيرٍ
وُسُورٍ وَلَذَّةٍ وَخُبُورٍ لَيْسَ رَهْنًا لَنَا بَيُّومٍ عَسِيرٍ
عَجَبًا لِي وَمَنْ رِضَايَ بَدُنِيًّا أَنَا فِيهَا عَلَى شَفَا تَغْرِيرٍ
عَالَمٌ لَا أَشْكُ أَتَى إِلَى اللَّهِ إِذَا مِتُّ أَوْ عَذَابِ السَّعِيرِ
ثُمَّ أَلْهُو وَلَسْتُ أَدْرِي إِلَى أَيِّهِمَا بَعْدَهُ يَصِيرُ مَصِيرِي
أَيُّ يَوْمٍ عَلَى أَفْطَحٍ مِنْ يَوْمٍ بِهِ تُبْرِزُ النُّعَاةُ سَرِيرِي
كَلِمًا مَرَّ بِي عَلَى أَهْلِ نَادٍ كُنْتُ حِينًا بِهِمْ كَثِيرَ الْمُرُورِ
قِيلَ مَنْ ذَا عَلَى سَرِيرِ الْمَنَابِيَا قِيلَ هَذَا مُحَمَّدُ بْنُ يَسِيرٍ^(٢)

(١) الكامل للمبرد : ٢٢٥ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٢٣ .

أما الناحية التعليمية في شعر محمد بن يسير فلم نجد له فيها إلا أبياتاً ثلاثة يتحدث فيها عن صاحب السوء ويطلب اجتناب خلقه قائلاً :

وصاحب السوء كالذئب العياء إذا ما أرفض في الخد يجرى من هنا وهنا
يُبدي ويُخبر عن عوراء صاحبه وما يرى عنده من صالح دَفنا
فإن يكن ذا فكن عنه بِمَعزلة أومات هذا فلا تشهد له خَبنا^(١)
ولم يفارق ابن يسير بلده البصرة قط ، ولا وفد إلى خليفة ولا شريف متجعماً
كما يقول الأصفهاني ، ومع ذلك فهو يذكر أنه (كان ماجناً هجاء خبيثاً)^(٢) .
وصفة المحبون ثم الهجاء الخبيث لا يتفقان مع الزهد ولا مع هذا الشعر الذي
قدمناه لابن يسير ، ولعل الأصفهاني كان يقصد بعبارة أن ابن يسير كان كذلك
في مطلع حياته قبل أن يتنسك ويتجه إلى الزهد ، ولعله كان يقصد أن ابن يسير متردد
في حياته بين الزهد والمجون ، وإلى هذا الرأي ذهب طه الحاجري إذ صورته في صورة
الرجل القلق الذي يجد حينا ويهزل أحيانا ، والذي كان يقبل على التبيذ كما يقبل
على الكتب^(٣) . وقد ذكر المحاضر في البيان والتبيين أبياتاً لابن يسير في المجون
كما ذكر له أبياتاً في الزهادة والتنسك^(٤) ، وذكره أيضاً في عداد البخلاء^(٥) .
ونستظهر من هذا كله أن ابن يسير كان رجلاً يحب العلم ويتخذ الزهادة مذهباً في
حياته ، ولكنه لا يقيم عليه شأن المترهدين المنقطعين .

والشاعر سعيد بن وهب مولى بني مسامة بن لؤي كان من أهل البصرة ، وكان
خليعاً ماجناً في أول أمره ، أكثر القول في الغزل والخمر كما يقول الخطيب البغدادي^(٦)
بل كان مشغولاً بالغلمان والشراب كما يقول الأصفهاني^(٧) ، ولكنه ما لبث أن تاب
ونسك ، وانطلق إلى الحج سائراً على قلميهِ ليكفر عما ارتكب من آثام ومعاص ،
فحكى بذلك فعل أكثر زهاد عصره كإبراهيم بن أدهم ورابعة العلوية أيضاً فيما تذكر

(١) طبقات ابن المعتز : ٢٨٢ .

(٢) الأغاني ١٤ : ١٧ .

(٣) انظر : البخلاء بتحقيق الحاجري : ٢٩٢ - ٢٩٣ .

(٤) البيان والتبيين ٣ : ٨٧ ، ١٢٧ .

(٥) البخلاء : ١٨١ .

(٦) تاريخ بغداد ٩ : ٧٣ .

(٧) الأغاني ٢٠ : ٦٩ .

الأخبار، إذ سعيًا إلى الحج مشيًا على الأقدام . ولسعيد شعر في رحلة توبته تلك يقول فيه :

قَدَمَيَّ اعْتَوَرَا رَمْلَ الْكَثِيبِ واطْرُقَا الْآجِنَ مِنْ مَاءِ الْقَلِيبِ
رُبَّ يَوْمٍ رُحْتُمَا فِيهِ عَلَى زَهْرَةِ الدُّنْيَا فِي وَادٍ خَصِيبِ
وَسَاعِدِ حَسَنِ مِنْ حَسَنِ صَخْبِ الْمِزْهَرِ كَالظُّبَى الرَّبِيبِ
فَاحْسِبَا ذَاكَ بِهَذَا وَاضْبِرَا وَخُذَا مِنْ كُلِّ فَنٍّ بِنَصِيبِ
إِنَّمَا أَمْشَى لِأَنِّي مُذْنِبٌ فَلَعَلَّ اللَّهَ يَغْفِرَ عَن ذُنُوبِي^(١)

ومن الذين نسكوا أيضا بعد مجون وتهتك آدم بن عبد العزيز ، ولكن شعره الذي وصلنا لا يصور إلا حياته المأجنة ، ولم يهتم الأصفهاني أو الخطيب البغدادي بذكر أشعاره في فترة نسكه ، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أنه تنسك بعد ما عمر كما كما يقول الأصفهاني^(٢) .

وكلثوم بن عمرو العتابي شاعر من قنسرين كان — كما يقول الخطيب البغدادي — (يتجنب غشيان السلطان قناعة وتترها ، وصيانة وتقززا ، وكان يلبس الصوف ويظهر الزهد)^(٣) . وكان مذهبه فيما يبدو معروفاً بين الشعراء من معاصريه حتى إننا نجد في أخبار منصور النمرى أنه كان (مجله ويعظمه لقناعاته وديانته)^(٤) . ولم يكن العتابي شاعراً فحسب ، ولكنه كان كاتباً مجيداً فيما يقول الرواة ، ومما كتبه إلى أبي يوسف القاضي : (أما بعد فخف الله الذي أنعم عليك بتلاوة كتابه ، واحذر أن يكون لسانك عدة للفتنة ، وعملك رداءاً للمعتدين ، فإن أئمة الجور إنما يكيئون الصالحين باستصحاب أهل العلم)^(٥) والذي وصلنا من شعر العتابي لا يدل على مذهبه إنما هي بضعة أبيات في المدح لا تكاد تجلو لنا شيئاً من شعره .

والشاعر عبد الله بن المبارك — وهو من خراسان — (له الأبيات بعد الأبيات

(١) تاريخ بغداد ٩ : ٧٤ .

(٢) الأغاني ١٤ : ٥٨ ، تاريخ بغداد ٧ : ٢٥ .

(٣) تاريخ بغداد ١٢ : ٤٨٨ .

(٤) طبقات ابن المعتز : ٢٤٢ .

(٥) المصدر نفسه : ٢٦٢ .

(٦) الورقة : ١٤ .

في الزهد ودم الدنيا دون غير هذا الصنف من الشعر (كما يقول ابن داود الجراح ^(١)) .
ومن أشعاره التي وصلتنا قوله ينم انغماس الخلقاء في اللهو :

أرى أناساً بأذني الدين قد قنعوا ولا أراهم رَضَوْا بالعيش بالدُّنُونِ
فاستغن بالدين عن دُنْيَا الملوك كما استغنى الملوك بِدُنْيَاهُمْ عَنِ الدِّينِ ^(٢)
ومن شعره أيضاً قوله في الذنوب :

رَأَيْتُ الذُّنُوبَ تُعَيِّتُ الْقُلُوبَ وَيَخْتَرِمُ الْعَقْلَ إِدْمَانُهَا
يَبِيعُ الْفَتَى نَفْسَهُ فِي رِذَاهِ وَأَسْلَمَ لِلنَّفْسِ عَصِيَانُهَا ^(٣)

وصاحب (حلية الأولياء) يجعل عبد الله بن المبارك من الزهاد الورعين الذين عرفوا بالتجرد للعبادة، وهو يذكر له أبياتاً في الناحية التعليمية من الزهد يقول فيها :

الصَّمْتُ أَزْيَنُ بِالْفَتَى مِنْ مَسْطِقٍ فِي غَيْرِ حِينِهِ
وَالصَّدْقُ أَجْمَلُ بِالْفَتَى فِي الْقَوْلِ عِنْدِي مِنْ يَمِينِهِ
وعلى الفتى بوقاره سِمةٌ تُلَوِّحُ عَلَى جَبِينِهِ . إلخ ^(٤)

والشاعر يحيى بن المبارك اليزيدي لم يعرف عنه طو ولا مجون ، بل كان عفيفاً
تقياً كما يقول ابن المعتز ^(٥) . ولكنه مدح الرشيد والبرامكة وبعض ذوى السلطان .
فأبت نفسه الزاهدة أن يموت ومثل هذا الشعر منسوب إليه ، ولهذا أحرق شعره كله
ما عدا المواعظ والزهديات ^(٦) . ويروى ابن المعتز عن محمد بن الأشعث المكي
أنه قال : قدم علينا اليزيدي مكة في رجب ، فأقبل على العبادة والاجتهاد والصوم
والصدقة . وكان أصحابنا من أهل الأدب يجتمعون له ليؤانسوه فيقول : ما شيء أحب
إلي من مشاهدتكم ومحادثتكم ، ولكن هذا بلد يتقرب فيه إلى الله بالأعمال الصالحة ،
ولنأقيم شهراً أو شهرين ثم أنصرف إلى بلدي . فإن رأيتم ألا تجروا في مجلس رفقاء
ولا خنا ولا هجاء في شعر ولا غيره فافعلوا ^(٧) .

(١) الورقة : ١٤ .

(٢) المصدر نفسه : ١٤ .

(٣) المصدر نفسه : ١٥ وتوجد رواية أخرى لهذين البيتين ضمن أبيات أخرى في حلية الأولياء

٨ : ٢٧٩ .

(٤) انظر : حلية الأولياء ٨ : ١٧٠ .

(٥) طبقات الشعراء : ٢٧٣ .

(٦) الورقة : ٢٧ .

(٧) طبقات الشعراء : ٢٧٥ .

ومن شعر اليزيدى فى الزهد قوله :

رُبُّ مَغْمُومٍ بِعَافِيَةٍ غَمَطَ النُّعْمَاءَ مِنْ أَشْرَةٍ
وَأَمْرٍ طَالَتْ سَلَامَتُهُ فَرَمَاهُ الدَّهْرُ مِنْ غَيْرَةٍ
بِإِسْهَامٍ غَيْرِ مُشْوِيَةٍ نَقَضَتْ مِنْهُ عُرَى مِرَّةٍ
وَكَذَاكَ الدَّهْرُ مُنْقَلِبٌ بِالقَى حَالَيْنِ فِي عُصْرَةٍ
يَخْلِطُ الْعُصْرَ بِمَيْسَرَةٍ وَيَمَارُ الْمَرْءَ فِي عُصْرَةٍ^(١)

وابن الجبازة شاعر يذكره الخطيب البغدادي ويقول إن له شعراً كثيراً فى الزهد والرفائق والتذكير بالموت والمواعظ^(٢) ولكنه للأسف لا يذكر لنا شيئاً من هذا الشعر ولا نجد ذكراً لصاحبه فى المصادر الأخرى .

وكذلك يذكر الأصفهاني شاعراً من شعراء الزهد كان « يتدين ويتصون » اسمه سلمة بن عياش ولا يذكر لنا شيئاً من شعره^(٣) . ولعله هو نفسه الذى ذكره ابن الجوزى باسم أبى بكر بن عياش وكان من زهاد الكوفة المشهورين^(٤) .

والشاعر عمرو بن المغيرة الصيرفى الكوفى أو كما يسمى « بهلول المجنون » كان أحد عقلاء المجانين ، وكان معاصراً لهارون الرشيد . وقد توفى عام ١٩٠ هـ وينسب إليه كثير من الشعر فى الأخلاق والزهد، ويقال إنه كان يعظ الرشيد ويرفض عطاءه . كما يروى أنه تعرض للرشيد فى أثناء مروره بالكوفة فى طريقه للحج فقال له :

هَبْ أَنْكَ قَدْ مَلَكَتِ الْأَرْضَ طُرّاً ودانَ لَكَ الْبِلَادُ فَكَانَ مَاذَا ؟
أَلَيْسَ غَدًا مَصِيرُكَ جَوْفَ تَرْبٍ وَيَحْشَوُ التَّرْبَ هَذَا ثُمَّ هَذَا ؟^(٥)

ومن شعره فى الزهد قوله :

يَا مَنْ تَمَتَّعَ بِالدُّنْيَا وَزِينَتِهَا وَلَا تَنَامُ عَنِ اللَّذَاتِ عَيْنَاهُ

(١) طبقات الشعراء المحدثين : ٢٧٣ .

(٢) تاريخ بغداد ٥ : ٤٢٥ .

(٣) الأغاني ٢٠ : ٨٤ .

(٤) صفة الصفوة ٣ : ٩٦ .

(٥) انظر : دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) : مادة بهلول ، صفة الصفوة ٢ : ٩٠ .

(٦) نوات الوفيات ١ : ١٠٥ .

شَغَلْتَ نَفْسَكَ فِيمَا لَسْتَ تُدْرِكُهُ تقولُ اللهُ ما ذا حينَ تَلْقَاهُ^(١)
ومن شعره الذي يكشف لنا عن زهادته الحقيقية وتسامحه النبل ، ما قاله حين
رماه بعض الصبية بالحصى فأدتمته حصاة :

حَسْبِيَ اللهُ تَوَكَّلْتُ عَلَيْهِ مَنْ نَوَاصِي الخَلْقِ طُرًّا بِيَدَيْهِ
ليس للهَارِبِ في مَهْرِبِهِ أَبَدًا مِنْ رَاحَةٍ إِلَّا إِلَيْهِ
رَبُّ رَامٍ لِي بِأَحْجَارِ الْأَذَى لَمْ أَجِدْ بُدًّا مِنْ العَطْفِ عَلَيْهِ^(٢)

وابن الجوزي يجعل في كتابه فصلا عن عقلاء المجانين يذكر لنا فيه غير بهلول
كثيرين ، أهمهم سعدون المجنون الذي يقال إنه صام ستين سنة حتى خف دماغه ومن
شعره :

يا طَالِبَ العِلْمِ ههنا وَهنا وَمَعْدِنُ العِلْمِ بَيْنَ جَنْبَيْكَ
إِنْ كُنْتَ تَبْغِي الجِنَانَ تَدْخُلُهَا فَأَذْرِفِ الدَّمْعَ فَوْقَ خَدَيْكَ
وَقُمْ إِذَا قَامَ كُلُّ مَجْنُونٍ وَاذْعُ لِكَيْمَا يَقُولُ لَبَّيْكَ
ومن شعره أيضا :

تَرَكْتُ النَّبِيذَ لِأَهْلِ النَّبِيذِ وَأَصْبَحْتُ أَشْرَبَ مَاءٍ قَرَّاحَا
لَأَنَّ النَّبِيذَ يُذِلُّ العَزِيزَ وَيَكْسُو الوجْوهَ النَّضَارَ الصُّبَا
فَإِنْ كَانَ ذَا جَائِزًا لِلشَّبَابِ فَمَا العُذْرُ فِيهِ إِذَا الشَّيْبُ لَاحَا^(٣)
ونجد غير هذه الكثرة من شعراء الزهد في القرن الثاني شواعر مترهدات مثل
رابعة العدوية ، وصلتنا بعض أخبارهم وأشعارهم ، ومنهم ربحانة التي ذكرت
لإبراهيم بن أدهم فخرج إلى الأبله ليراها ، فإذا بجارية سوداء قد أثر البكاء في
خديها خطأ ، فذاكرها شيئا من أمر الآخرة فأنشأت تقول :

مَنْ كَانَ رَاكِبَ يَوْمٍ لَيْسَ بِأَمْنُهُ وَلَيْلَهُ تَائِهًا فِي عَتَبِ دُنْيَاهُ
فَكَيْفَ يَلْتَذُّ عَيْشًا لَا يَطِيبُ لَهُ وَكَيْفَ تَعْرِفُ طَعْمَ الغَمَضِ عَيْنَاهُ

(٢) المصدر نفسه .

(١) نرات الوفيات ١ : ١٠٥ .

(٣) صفة الصفوة ٢ : ٢٨٨ - ٢٩٠ .

ومن شعرها أيضا في كراهية الدنيا :

وما عاشقُ الدُّنيا بناجٍ مِنَ الرُّدى ولا خارجٌ مِنْهَا بِغَيْرِ غَليلٍ
فكم مَلِكٌ قد صَفَرَ المَوْتَ بَيْنَهُ وأُخْرِجَ مِنْ ظِلٍّ عَلَيْهِ ظَلِيلٍ
ويبدو أنها كانت تسير في نفس اتجاه الحب الإلهي الذي سارت فيه رابعة
العلوية ويتضح ذلك في قولها :

حَسْبُ المُحِبِّ مِنَ الحَبِيبِ بعَلِمِهِ أَنَّ المُحِبَّ بِبَابِهِ مَطْرُوحُ
والقلبُ فِيهِ إِنْ تَنَفَّسَ فِي الدُّجَى بِسِهامِ لوعاتِ الهوى مَجْرُوحُ
كما يتضح أيضا في قولها وهي تنشد اللجنة لوجود الذات الإلهية فيها :

بِوَجْهِكَ لَا تُعَذِّبْنِي فَإِنِّي أُوْمَلُّ أَنْ أَفُوزَ بِخَيْرِ دَارٍ^(١)
مَنْجَدَةٌ مَزْحَرَةٌ العَلَالَى بِهَا المَأْوَى وَنِعْمَ هِيَ القَرَارُ
وَأَنْتَ مُجَاوِرُ الأَبْرَارِ فِيهَا وَلَوْلَا أَنْتَ مَا طَابَ المَزَارُ
ومن شعرها التعليمي الذي كان جزءاً من مذهب الصوفية والزهاد كما ذكرنا،
قولها :

تَعَوَّذْ	سَهَرْ	اللَّيْلِ	فَإِنْ	النَّوْمَ	خُسْرَانُ
وَلَا	تَرْكَنْ	إِلَى	الدَّنْبِ	فَإِنْ	النِّدْبَ
فَكُنْ	لِلوَحْيِ	قَرَأَا	وَالْقُرْآنَ	أَخْدَانُ	
إِذَا	مَا	الَّيْلِ	فَاجَاهُمْ	فَهُمْ	فِي
يَمِيلُونَ	كَمَا	مَالَ	مِنْ	الأَرْيَاحِ	أَغْصَانُ ^(٢)

وحياة المتزهدة من شواعر العشق الإلهي أيضا في القرن الثاني وهي تقول حين
آذتها الشمس :

إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّنِي بِكَ وَالِهُ فَاصْرِفْ سُمُومَ الشَّمْسِ عَنِّي سَيِّدِي

(١) في البيت إقراء .

(٢) انظر : شهيدة العشق الإلهي : ١١٣ ، ١١٤ .

وتقول أيضا :

يا ذا الذى وَعَدَ الرُّضَا لِحَبِيبِهِ أَنْتَ الذى مَا لَنْ مِوَاكَ أُرِيدُ^(١)
وميمونة الشاعرة كانت من عقلاء المجانين أيضا وقد عاشت في القرن الثاني ،
وهي من المتزهديات المتنسكات حتى لتعد من الصوفية ، ومن شعرها قولها في المكاشفة ،
وفيه إشارة أيضا للخمر الرمزية عند المتصوفة :

قلوبُ العارفينَ لها عُيُونٌ ترى مالا يَرَاهُ الناظرونَا
وَألسنةُ بِسِرٍّ قَدْ تَنَاجَى تَغِيبُ عَنِ الكَرَامِ الكَاتِبِينَا
وَأجنحةُ تطيرُ بِغَيْرِ رِيَشٍ إِلَى مَلَكُوتِ رَبِّ الْعَالَمِينَا
فَتَسْقِيهَا شَرَابَ الصَّدَقِ صِرْفًا وتشربُ مِنْ كُئُوسِ العَارِفِينَا^(٢)

وفيما عدا هؤلاء الشعراء والشواعر الزهاد في القرن الثاني نجد تيار الزهد يمتد إلى
شعراء آخرين لم يعرفوا بالزهد قط ، بل ربما كانوا إلى المجون والزندقة والتهتك والإباحة
أقرب وألصق ، ولكن هذا التيار الزهدى ربما ظهر عندهم في فترات صحو كانت
تنتابهم - وهذا ما اعتقده - وهو يفسر وجود شعر في الزهد لشاعر كأبي نواس
عددناه من أكبر المجان في القرن الثاني ، وكانت شكوك الزندقة تحوم من حوله .
وهذا الشعر لا يخلو من نظرات جدية وعواطف دينية وأفكار زهدية حقيقية وتأملات
في الحياة والموت قد تكون سطحية أو عميقة . ولعل شعر أبي نواس الزهدى يمثل
هذا الاتجاه خير تمثيل . وقد توقف الباحث على الزبيدي في تلك المجموعة من
أشعار الزهد التي تنسب إلى أبي نواس وهو يقول في ذلك : (لقد كان أبو نواس
ماجناً مكبراً ، وكان شعره من خير ما نظم في فنون المجون والخمر ، فكيف يمكن
أن ينظم في الزهد ، زد على هذا أن كثيراً من شعره يدل على استهتاره بالدين
واستخفافه بالفقهاء والعلماء . ألا يجوز أن تكون زهدياته من صنع بعض الزهاد
بقصد اختلاق الأمثال للعبرة وقوة التأثير ، كآنى بهم يقولون : انظروا إلى هذا الفاسق
الذى كان سادراً في غيه ، كيف ندم فلماً شليداً وانقلب تائباً يستغفر الله ويعلن

(١) شهية المثلث الإلهي : ١١٥ .

(٢) المصدر نفسه : ١١٧ .

أسفه وخوفه من العقاب^(١) وهذا الشك الذي يخالجه الزبيلى لا أعتمد أن له ما يبرره .
 فمن غير المعقول أن يلقى الزهاد الشعر ويلفقوا هذه المجموعة من الأخبار والروايات
 التي تحفل بها كتب الأدب ، والتي تشير من قريب أو من بعيد إلى أشعار أبي نواس
 في الزهد . ثم ما هو الشيء الغريب في ظهور مثل هذه الأشعار منسوبة إلى أبي نواس ؟
 ألم يكن تيار الزهد قوياً جارفاً في القرن الثاني كما بينا ؟ ألم يوجد شعراء ماجنون أشد
 مجوناً من أبي نواس ثم تابوا وتزهدوا والتموا ذلك في أشعارهم ؟ فلماذا نشك في توبة
 أبي نواس إن كان قال زهدياته قبيل وفاته ، كما يذهب بعض المؤرخين والكتاب ، ولماذا
 نشك في صدق إيمان أبي نواس ، الذي يتجلى في ساعات صحوه من الإثم ، إن كان قال
 زهدياته في فترات مختلفة من حياته ؟ أنا شخصياً لا أرى داعياً إلى هذا الشك على كلا الرأيين ،
 وأرى أن زهديات أبي نواس شيء طبيعي ، ومن المعقول جداً أن تصدر عنه . والذي
 يصدق هذا الرأي شعر أبي نواس نفسه في الزهد ، فهو لا يتضمن نظريات في التصوف ،
 ولا يكشف لنا عن تبحر صاحبه في مجالات الزهد وتقوى الله ، بل هو يتضمن
 « نظرات » في الزهد والتدين ومجموعة « خبرات » في سوء الحياة الدنيا التي تنهى
 بالفناء . وهي خبرات مجرب عرف الله والإثم ومارسهما حق الممارسة ، كما يتضح
 في قوله :

أَيَّةُ نَارٍ قَدَحَ الْقَادِحُ وَأَيُّ جِدٍّ بَلَغَ الْمَارِحُ
 لِلَّهِ دُرُّ الشَّيْبِ مِنْ وَاعِظٍ . وَنَاصِحٍ لَوْ حَظَى النَّاصِحُ
 يَا أَيُّ الْفَتَى إِلَّا اتَّبَاعَ الْهَوَى وَمَنْهَجُ الْحَقِّ لَهُ وَاضِحُ
 فَاسْمُ بَعِينِكَ إِلَى نِشْوَةٍ مُهَوَّرُهُنَّ الْعَمَلُ الصَّالِحُ
 لَا يَجْتَلَى الْحَوَّاءُ مِنْ خِذْرِهَا إِلَّا أَمْرُ مِيزَانُهُ رَاجِحُ^(٢)

بل إن اختيار أبي نواس تصوير الأعمال الصالحة بالنسوة يصدق تمام التصديق
 نسبة هذا الشعر إليه لمطابقته لحياته النفسية .

وهو يتحدث في قصيدة أخرى عن تجربة ثانية له في اتصاله بالدنيا فيقول :

(١) زهديات أبي نواس : ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) زهديات أبي نواس : ٢٧ .

أيا رب وجه في التراب عتيق
ويا رب خزم في التراب ونجدة
أرى كل حى هالكا وابن هالك
فقل لقريب الدار إنك نازح
إذا امتحن الدنيا لبب تكشف
سلطنا من الدنيا بكل طريق
ويا رب حشن في التراب رقيق
ويا رب رأى في التراب وثيق
وذا نسب في الهالكين عريق
إلى منزل نأى المحل سحيق
له عن علو في ثياب صديق
فيومان يوما قسحة ومضيق^(١)

وفي المقطوعة التالية يتحدث أبو نواس عن توبته بعد أن عاف الملامى :

انقضت شرقي ففعت الملامى
ونتهى النهى فملت إلى العدل وأشفقت من فعالة ناهى
أيها الغافل المقيم على السهر ولا عذر في المقام ليهامى
لا بأعمالنا نطق خلاصا يوم تبدو السمات فوق الجباه
غير أنى على الإساءة والتفريط. راج ليحسن عفو الإله^(٢)
ويخاطب أبو نواس في مقطوعات كثيرة نفسه، طالبا إليها الاتئاد وخوف الله
وخشية العذاب في اليوم الآخر ، كما أنه يحاول الاستفادة من تجاربه في وعظ الناس
وإرشادهم ، ولهذا نجد عنده مقطوعات كثيرة تصلح لأن تكون شعرا تعليميا ، في مثل
قوله :

يا طالب الدنيا ليجمعها
والقصد أحسن ما عملت له
والحرص يفرق أهله حسدا
جمعت بك الآمال فاقصد
فاسلك سبيل الخير واجتهد
والرزق أقصى غاية الأمد^(٣)
وقوله أيضا :

حذرتك الكبر لا يعلقك ميسمه
فإنه ميسم نازعه الله

(١) زهديات أبي نواس : ٤٣ .

(٢) المصدر نفسه : ٥٦ .

(٣) المصدر نفسه : ٤٠ .

وقوله :

اصبرْ لِمَرِّ حَوَادِثِ الدَّهْرِ فلتُحَمَّدَنَّ مَغَبَّةَ الصَّبْرِ^(١)

إلى ما سوى ذلك من شعر وعظي نجده عند أبي نواس .
ومن الطبيعي أن يذكر أبو نواس الموت ، بل يكثر من ذكره وتصوير نزوله
بالإنسان ، ليجعل منه عظة وعبرة ، ويستدل بوقوعه على تفاهة الحياة الدنيا وهوان شأنها ،
فمن ذلك قوله :

الموتُ مِنَّا قَرِيبٌ وليس عَنَّا بِنَازِحٍ
فِي كُلِّ يَوْمٍ نَعْيٌ تَصِيحُ مِنْهُ الصَّوَائِحُ
تَشْجِي الْقُلُوبَ وَتَبْكِي مُوَلَّوَاتِ النَّوَائِحِ
حَتَّى مَنَى أَنْتَ تَلْهُو فِي غَفْلَةٍ وَتُمَازِحُ
وَالْمَوْتَ فِي كُلِّ يَوْمٍ فِي زَنْدِ عَيْشِكَ قَادِحٍ^(٢)

والحقيقة إن هذه الأشعار كلها إنما تطابق حياة أبي نواس مطابقة تامة . وهو
يطل من كل بيت فيها بحياته العابثة الماجنة ، ولا يفنأ بذكر في كل مقطوعة ما فرط
منه في حياته ، فيظهر الندم عليه ، ويطالب نفسه بنسيان ما فات . ولهذا السبب
نجد مشكلة عفو الله تشغل حيزاً كبيراً من شعره الزهلي ، فهو يقر بإثمته ولكنه يرجو
عفو الله ، ويظهر ثقته بحصوله على هذا العفو . وهو لهذا السبب أيضاً قد خاصم
المعتزلة واختلف معهم لحراماتهم مرتكب الكبيرة من عفو الله ، وما أكثر ما ارتكب
هو من الكبائر . فمن أقواله في طلب العفو :

غَفَرَ اللَّهُ ذَنْبَ مَنْ خَافَ فَاسْتَشَعَرَ الْحَزْنَ^(٣)

وقوله :

أَكْبَرُ الْأَشْيَاءِ فِي أَصْغَرِ عَفْوِ اللَّهِ يَصْغُرُ^(٤)

(١) زهديات أبي نواس : ٤٩ .

(٢) المصدر نفسه : ٧٠ .

(٣) المصدر نفسه : ٧٧ .

(٤) المصدر نفسه : ٥١ .

وقوله :

غير أنى على الإساءة والتفريط راجٍ ليحسن عفو الإله^(١)

وقوله :

يا رب إن عظممت ذنوبى كثرةً فلقد علمت بأن عفوكم أعظم^(٢)

وقوله :

تعاظمى ذنبي فلما قرنته بعفوكم ربى كان عفوكم أعظم^(٣)

إلى ما سوى ذلك مما تحفل به زهديات أبي نواس . وفيما قلعنا دلالة واضحة على
على مذهبه فى العفو .

وإلى هذا الحد نكون قد أوضحنا تيار الزهد فى القرن الثانى ، ذلك الذى كان
اتجاءاً جديداً من اتجاهات الشعر العربى فى ذلك القرن يعاكس الاتجاه الماجن
المتزندق الذى سبق لنا أن درسناه فى هذا الفصل .

أما الاتجاه الجديد الذى ستناوله بالدراسة فيما يلى ، فهو لا يبعد كثيراً عن
الاتجاهات التى درسناها من قبل ، بل هو قريب منها ، هذا إذا اعتبرنا أن المجون
والزندقة والزهد لم تكن اتجاهات فى الشعر فحسب ، ولكنها كانت مذاهب يعتنقها
أصحابها ويتعصبون لها ، ويفنون حياتهم فى الارتباط بها . وهذا الاتجاه الجديد الذى
نقصده هو (الشعر المذهبي) .

(١) زهديات أبي نواس ٥٦ .

(٢) المصدر نفسه : ٦٩ .

(٣) المصدر نفسه : ٧٠ .

الشعر المذهبي

نقصد بالشعر المذهبي الشعر الذي قاله أصحابه في الانتصار لمذاهبهم المختلفة، سواء أكانوا من الخوارج، أم من الشيعة، أم من المرجئة، أم من أي فرقة من هذه الفرق التي كانت تصطرع وتتناحر منذ نهاية القرن الأول وأوائل الثاني، وبدأت تحل شيئاً فشيئاً محل الأحزاب السياسية التي شهد القرن الأول صراعها المرير واختلافاتها العميقة.

والأصل في المذاهب التي نتحدث عن شعرها في هذا الفصل أنها كانت تستمد أصولها من أفكار دينية ثم اصطبغت بعد ذلك بترعات سياسية أو لم تصطبغ، فظل بعضها يناظر الفرق الأخرى على أساس ديني وفلسفي دون أن تكون له نواح عملية في الحياة السياسية.

والفرق المذهبية بهذا المعنى تختلف اختلافاً بيناً عن الأحزاب السياسية التي سنتحدث عنها في فصل ثان. فالأصل في الأحزاب السياسية أنها قامت بوحى من المصلحة السياسية التي لم تكن غير تولي شئون الحكم في الفترات المضطربة التي شهدتها الخلافة الإسلامية، ثم رأت هذه الأحزاب أن من مصلحتها لتكون مقبولة لدى جمهور الناس أن تأخذ صبغة دينية إلى حد ما، ولكن هذه الصبغة على أية حال لم تكن في عمق أو في تعقد الأسس الفلسفية التي كانت تقوم عليها الفرق المذهبية.

وفي هذا الفصل سنتحدث عن الفرق المذهبية، وقد نضطر أحياناً للحديث عن حزب سياسي أو آخر، ولكن سنقصر حديثنا عما اتخذته من صبغة مذهبية تاركين الناحية السياسية للحديث آخر. ولعل سائلاً يسأل: ألم تكن الزندقة مذهباً من المذاهب، بل كانت لفظاً يشمل عديداً من المذاهب الخارجة عن الإسلام، فلماذا أفردناها بالبحث ولم ندخلها في حديثنا العام عن الشعر المذهبي؟ ولهذا السائل أقول: بل إن الزهد أيضاً يعتبر عند الباحثين الأقدمين مذهباً من المذاهب حتى إن منهم من جعل له أوصافاً تقربه من الزندقة إلى حد بعيد، لأن الأفكار

حينذاك، لم تكن تستطيع أن تتقبل بسهولة ما في عناصر التزهّد والتصوف من فلسفة عميقة وخطرات رمزية لا تقصد لذاتها . بل نذهب إلى أكثر من ذلك فنقول إن حركة المحجون التي تحدثنا عنها أيضاً تعتبر مذهباً من المذاهب التي زخر بها القرن الثاني، إذ كانت لها أصول مرعية بدليل أرجوزة الرقاشي التي أرسى فيها قواعد المحجون وعناصره وأركانه وقد سبق لنا ذكرها ، وبدليل وجود أتباع مخلصين لهذا المذهب ينفذون شعائره وفروضه بدقة ، ويطبقون حياتهم على أسامس مذهبهم هذا ، وينسبون في سبيل ذلك كل ما يفرضه عليهم دينهم من أبسط الواجبات . ومع هذا كله رأينا أن نفرد للمحجون والزندقة والزهد أحاديث مستقلة لأهميتها كتيارات مذهبية ولكثرة ما فيها من شعر يصور اتجاهاتها .

والمفهوم الذي حددناه للشعر المذهبي يعتبر جديداً على الشعر العربي حقاً ، لم يظهر فيه قبل القرن الثاني . والسبب في ذلك بسيط وهو عدم وجود فرق مذهبية في الحياة الإسلامية قبل ذلك ، اللهم إلا إذا نظرنا إلى نشأة هذه الفرق في القرن الأول الذي جعلناه منذ بداية هذا البحث : عصر حضارة واستعداد للتطورات الكبيرة التي حدثت في الحياة الإسلامية في القرن الثاني وفي شعره على السواء . ويحاول بعض الكتاب الأقدمين أن يثبتوا وجود أفكار مذهبية حتى في الشعر الجاهلي . فالشهرستاني يقول إن العرب كانت لهم « شبهات » في الجاهلية ، وإن هذه الشبهات كانت مقصورة على شيئين : إنكار البعث ، وجمود بعث الرسل . وقد عبروا عن ذلك في أشعارهم فقال بعضهم :

حَيَاةٌ ثُمَّ مَوْتُ ثُمَّ بَعْثٌ حَلِيثُ خُرَافَةٍ يَا أُمَّ عَمْرُو^(١)
وأبو الفرج الأصفهاني يقول إن الأعشى كان قلدياً أي أنه كان ينكر أن الله قدر على عباده الشر ، وهو ما ذهب إليه المعتزلة فيما بعد ، ويضرب مثالا لقدريته قوله :

اسْتَنَاءَرُ اللَّهَ بِالْوَقَائِدِ وَبِالْعَدْلِ وَوَلَّى الْمَلَامَةَ الرَّجُلَا^(٢)
كما يقول في موضع آخر إن ليبد بن ربيعة كان جبرياً حيث يقول :
مَنْ هَدَاهُ سُبُلَ الْخَيْرِ اهْتَدَى نَاعِمَ الْبَالِ وَمَنْ شَاءَ أَضَلَّ^(٣)

(١) الملل والنحل : ٤٣٣ . (٢) الأغاني ٩ : ١١٣ .

(٣) المصدر نفسه ١٢ : ٣ .

ونحن لا نعتقد بصحة مثل هذه الآيات التي تنسب إلى الأعشى أو لبيد ، ونراها من صنع الرواة المتأخرين كحماد الراوية وغيره . وحتى بفرض صحتها فهي لا يمكن أن تكون شعراً مذهبياً كما صور لنا الأصفهاني . فالكلام في الجبر والاختيار إنما نشأ في دوائر المتكلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية ، وبعض العناصر المسيحية التي كانت تبحث هذه المشكلة في الوقت نفسه كما بينا من قبل . فمن غير المعقول أن تكون هذه المشكلة الكلامية العويصة قد نبتت في العصر الجاهلي الذي كان فقيراً فقراً واضحاً في حياته العقلية .

وبما لا شك فيه أن المتكلمين كان لهم تأثير كبير في نشأة المذاهب المختلفة فهم قد أثاروا بمجادلهم الديني مشكلات كثيرة وعقائد مختلفة ، ووضعوا في أيدي أصحاب الفرق سلاحاً يدافعون به عن آرائهم ، ويفندون به مذاهب مخالفيهم من الفرق الأخرى ، وهذا السلاح هما الجدل والمحاكاة اللذان أرسيت أصولهما بعد ترجمة المنطق اليوناني ونظريات الفلسفة الهيلينية . ويبدو أن قيام الدولة العباسية على أساس ديني ونشاط حركة الترجمة في عهدها ، والاختلاط بالثقافات والعناصر الأجنبية ، كل ذلك كان له أثره في نشاط الفرق المذهبية والشعر المذهبي . وهذه الحقيقة يؤكددها فون جرونباوم بقوله : (لقد شهد مطلع العصر العباسي قيام ظاهرة دينية في الحقل الشعري . فالأحزاب الدينية مثل الخوارج والشيعة قد تركت الكثير من القصائد المثيرة الناطقة بعقائد أصحابها)^(١) .

وبعض شعراء القرن الثاني كانوا يؤمنون أحياناً بمذهب معين يندرون له أنفسهم وشعرهم . مثل السيد الحميري الذي قصر نفسه على الدعوة لمذهبه الشيعي ، وهو من فرقة الكيسانية . وقد روى الأصفهاني عن الفرزدق ملاحظة له عن أولئك الشعراء المذهبيين - إن صحت هذه التسمية - يقول فيها : (إن السيد الحميري وعمران ابن حطان لو أخذوا في معنى الناس لما كتبا معهما في شيء ، ولكن الله عز وجل قد شغل كل واحد منهما بالقول في مذهبه)^(٢) . وأعتقد أن الأصفهاني قد أخطأ في نسبة هذا القول إلى الفرزدق إذ يوجد بعد زمني بينه وبين السيد الحميري يجعل التقاءهما من المحال .

(١) دراسات في الأدب العربي : ١٤٨ .

(٢) الأغاني ٧ : ٢٢٢ .

والشاعر المذهبي الحق لا يمدح فرداً إلا إذا كان لهذا المدح صلة بمذهبه ،
فقد روى أن السيد الحميري وقف على بشار وهو ينشد الشعر فأقبل عليه وقال :

أَيُّهَا الْمَادِحُ الْعِبَادَ لِيُعْطَى إِنَّ لِلَّهِ مَا بَأْيَدِي الْعِبَادِ
فَأَسْأَلُ اللَّهَ مَا طَلِبْتَ إِلَيْهِمْ وَارْجُ نَفْعَ الْمُنْزَلِ الْعَوَادِ
لَا تَقُلْ فِي الْجَوَادِ مَالَيْسَ فِيهِ وَتُسَمِّى الْبَخِيلَ بِأَسْمِ الْجَوَادِ

فقال بشار : من هذا ؟ فعرفه ، فقال : لولا أن هذا الرجل قد شغل عنا بمدح
بنى هاشم لشغلنا ، ولو شاركنا في مذهبنا لأتعبنا . ويقول الأصفهاني إن هذا الخبر
روى في أن عمران بن حطان الشامي هو الذي خاطب الفرزدق لا بشارا هذه
المخاطبة (١) .

ومع هذا فلم يكن كل الشعراء المذهبيين بهذه الشجاعة ولا بهذا التعفف عن
مدح الأفراد البعيدين عن مذهبهم ، فكثيراً ما استخدم شعراء الشيعة التقية في مهادنة
الخليفة ومدحه ، مع أنه يمثل رأس العداوة بالنسبة إليهم سواء أكان أمورياً أم عباسياً .
ولعل مشكلة الخبر والاختيار كانت أولى المشكلات التي اختلفت حولها الفرق
المذهبية ، والتي شغلت حتى الأفراد العاديين الذين لا ينتمون إلى أية فرقة . ومدارها :
هل نعترف بأن الله قدر على عباده الشر فتنى بذلك العقل عن الإنسان ونسبه إلى
الله ، ونبرئ المخلوق ونقر بظلم الخالق أم نقر بأهمية عقل الإنسان وفعاليته وقدرته على
التمييز بين الخير والشر دون تأثير إلهي ، فنصطدم ببعض آيات القرآن وبعض الأحداث
التي لا يملك الإنسان لها رداً كالموت ؟ وقد ظهر صدى هذا الخلاف في الشعر
المذهبي الذي وصلنا من القرن الثاني ، فنجد من الشعراء من ينتصر للقدرية ، ومنهم
من يقف إلى جانب الجبرية ، وفريق ثالث مذبذب الرأي مرة إلى هؤلاء ، ومرة إلى
أولئك . فصالح بن عبد القلوس مثلاً ينشئ الجبرية نقياً باتناً في قوله :

وَلَا أَقُولُ إِذَا مَا جِئْتُ فَاحِشَةً إِنِّي عَلَى الذَّنْبِ مَحْمُولٌ وَمَجْبُورٌ

وهو في موضع آخر متحير في نسبة الأفعال التي يأتيها البشر : هل هي جبرية
أم اختيارية أم بين بين ، يقول :

لم تَخْلُ أفعالنا اللاتي نُدِلُّ بها إحدى ثلاث خصالٍ في معانيها
 إما تَفَرُّدُ مَوْلانا بِصَنَعَتِها فاللومُ يَسْقُطُ عَنَّا حِينَ نَأْتِيها
 أو كان يَشْرَكُنَا فاللومُ يَلْحَقُهُ إن كان يَلْحَقُنَا مِنْ لَائِمٍ فِيها
 ولم يَكُنْ لِإِلَهِى فِي جَنَابَتِها صُنْعٌ فَمَا الصُّنْعُ إِلَّا ذَنْبٌ جَانِبِها^(١)
 وأبو العتاهية يذهب مذهب الجبرية شأن غالبية المترهدين والصوفية فيقول :
 الحمدُ لِلَّهِ يَقْضَى ما يَشَاءُ ولا يُقْضَى عَلَيْهِ ما لِيَلْخَلُقِ ما شَاءُوا
 لم يُخْلَقِ الخَلْقُ إِلَّا لِلْفَنَاءِ مَعًا تَفْنَى وَتَبْقَى أَحَادِيثُ وَأَسْمَاءُ^(٢)
 وبنار أيضا يذهب إلى نوع من الجبرية في قوله :

خُلِقْتُ عَلَى ما فِي غَيْرِ مُخَيَّرٍ هَوَايَ وَلَوْ خَيْرْتُ كُنْتُ الْمُهْدَبَا^(٣)
 وأهل أقدم الفرق المذهبية في تاريخ الإسلام هي فرقة الخوارج التي تفرعت إلى
 شعب كثيرة تبلغ نحو عشرين فرقة في رأي ابن طاهر البغدادي ، منها ما يعتبر
 أتباعه من غلاة الكفرة الخارجين عن الإسلام مثل البزيرية المتفرعة من الإباضية ،
 والميمونية المتفرعة من العجاردة ، وفيما عدا ذلك تجتمع فرق الخوارج كلها على تكفير
 علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل ، وكل من رضى بتحكيم الحكمين ، كما
 تتفق أيضا على وجوب الخروج على الإمام الجائر^(٤).

والخوارج على هذا الأساس حزب ثوري صريح في عداته للدولة القائمة . وإذا
 كان مذهبهم مذهباً سياسياً إلا أنه مؤسس على فكرة دينية . فهم يريدون توجيه
 الأمور العامة وفقاً لأوامر الله ونواهيهِ . وبعد أن كان الخوارج طوال العصر الأموي
 مركزين في الكوفة والبصرة ، وكثيراً ما قاموا بثوراتهم من هاتين المدينتين ، إلا أنهم
 في أواخر القرن الأول وبداية الثاني - حين بان التداعي في صرح الدولة الأموية -
 استطاعوا أن يكتسبوا أنصاراً أقوياء في الموصل وما جاورها ، ثم اتخذت حركتهم -
 كما يقول قلهوزن - أسلوباً آخر يختلف تماماً عما مضى (بعد أن كانت قلة العدد
 طابع جيوشهم أصبحوا يقاتلون بجماهير قوية)^(٥) وهذه الجماهير كان طابعها

(١) محاسرات الأدباء ٢ : ١٨٥ . (٢) ديوان أبي العتاهية : ١ .

(٣) ديوان بنار ١ : ٢٤٦ . (٤) الفرق بين الفرق : ٤٥ .

(٥) الخوارج والشيعة : ١٣٠ .

الحماسة والإيمان بمذهبها إلى حد القناء في سبيله . ولم تكن النسوة تفرق عن الرجال في هذه الحماسة ولا هذا الإيمان ، فكان يقاتلن قتالاً مجيداً حين تضطرن الظروف إلى القتال كما حدث في جيش الضحاك بن قيس الشيباني . وكان شعر الخوارج صدى لنفوسهم المؤمنة الثابتة على مبادئها ، كما ستبين عند الحديث عن الشعر السياسي . وحسبنا في هذا المجال أن نذكر الناحية المذهبية في شعرهم التي نجدناها ساذجة بالنسبة إلى الفرق الأخرى التي تكونت بعدهم . ويرى أحمد أمين أن السبب في ذلك يرجع إلى أن ثقافة الخوارج كانت بحكم غلبة البداوة عليهم ثقافة عربية خالصة لا أثر فيها لفلسفة اليونان ، كما هو الشأن في ثقافة المعتزلة ، ولا أثر فيها لثقافة الفرس كما هو الشأن في الشيعة^(١) .

وقد لاحظت سهر القلماوي في دراستها لشعر الخوارج أن الكلام في نفس العقيدة من حيث هي لم يشغل حيزاً يذكر في شعرهم ، كما أن شعورهم الديني لم يكن شعور المفكرين المتفلسفين ، وإنما كان شعور أعراب منج لم يدرسوا ويبحثوا ، أو يعللوا ويحللوا ، ولهذا لا نجد في أدبهم جدالاً أو دفاعاً بالحجج والبراهين ، وإنما نجد نغماً دينياً قوياً في إيمانهم^(٢) . وهذا الوصف لشعر الخوارج أو بالأحرى للناحية المذهبية فيه صادق كل الصدق ، فهذا الصحاري بن شبيب يذهب إلى خالد القسري يسأله الفريضة فيقول خالد : وما يصنع ابن شبيب بالفريضة ؟ فلما خرج عليه ابن شبيب قال :

لم أَرِدْ مِنْهُ الْفَرِيضَةَ إِلَّا	طَمَعًا فِي قَتْلِهِ أَنْ أُنَالَا
فَأَرْبَحُ الْأَرْضَ مِنْهُ وَمِمَّنْ	عَاثَ فِيهَا وَعَنِ الْحَقِّ مَا لَا
كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ أَرَاهُ	تَرَكَ الْحَقَّ وَسَنَ الضُّلَالَا
لِمَنْ شَارَ بِنَفْسِي لِرَبِّي	تَارِكٌ قِيْلًا لِدَيْهِمْ وَقَالَا
بَائِعُ أَهْلِ وَمَالِي وَأَرْجُو	فِي جَنَانِ الْخُلْدِ أَهْلًا وَمَالًا ^(٣)

وفي هذه الأبيات يشير ابن شبيب إلى مبدأ الخوارج الذي لا يحيدون عنه وهو

(١) ضحى الإسلام ٣ : ٣٤٤ .

(٢) أدب الخوارج : ٤١ .

(٣) تاريخ الطبري ٧ : ٢٤٦ .

الخروج على السلطان الذي ترك الحق في نظرهم ، مضحين في سبيل ذلك بالأهل والمال ، راجين أن ينالوا جزاءهم عند الله في الآخرة .

وبالحاظ على الرغم من الخلاف بين المعتزلة والخوارج ينصف شعر الخوارج فيصفهم بالصدق في نواحيهم على ذنوبهم ، ويصف أصحابهم بالنسك والفضل ، وأنهم لم يخلعوا إلا المصاحف وإلا السيوف والخيل^(١) .

والمرزباني يروي لنا أبياتاً لأحد شعراء الخوارج واسمه عمرو بن الحسن الإباضي الكوفي ، وهو يصف في هذه الأبيات أصحابه فيؤكد معنى تضحياتهم بأنفسهم في سبيل عقيدتهم ، وأنهم اشتراكيون بمعنى من المعاني التي تؤديها كلمة الاشتراكية ، وأنهم متعففون عن مغنم الدنيا ، وأنهم رجال ثابتون لا يجزعون من نبوة الدهر . يقول :

فِي فِتْنَةٍ شَرَطُوا نَفُوسَهُمْ لِلْمُشْرِفِيَةِ وَالْقَنَا السُّمُرُ
مُتَرَا حِمِينَ ذُوو يَسَارِهِمْ يَتَعَطَّفُونَ عَلَى ذَوِي الْفَقْرِ
وَذُوو خَصَائِصِهِمْ كَأَنَّهُمْ مِنْ صِدْقِ عِفَّتِهِمْ ذُوو وَفَرٍ
مُتَجَمِّلُونَ لِطَيْبِ خُصْمِهِمْ لَا يَهْلَعُونَ لِنَبْوَةِ الدَّهْرِ^(٢)

ولا يفوتنا أن نسجل أن هذا الشاعر إباضي ، وقد لاحظ أحمد أمين من قبل أن الأدب الخارجي العباسي إن وجد فهو أدب إباضي^(٣) .

وعلى أية حال فالقرن الثاني لم يشهد للخوارج نشاطاً كبيراً بعد هزيمتهم الساحقة على يد مروان بن محمد قبيل قيام الدولة العباسية بوقت يسير . وحتى البقية الباقية منهم لم يتطور شعرها المذهبي تطوراً يذكر ، بل ظل يتضمن نفس هذه المعاني التي ذكرنا طرفاً منها للدلالة على ما يماثلها . وأحمد أمين يرجع السبب في ضعف شعر الخوارج في القرن الثاني إلى ما ذكرنا ، ويعتقد أيضاً أن ملون الأدب في العصر العباسي أبحاث لهم السياسة أن يرووا الأدب الخارجي الأموي دون العباسي^(٤) .

(١) الانتصار : ١٤١ .

(٢) معجم الشعراء : ٢٢٩ .

(٣) ضحى الإسلام ٣ : ٢٤٥ .

(٤) المصدر نفسه ٣ : ٢٤٥ .

أما المرجئة - وهم من أقدم الفرق المذهبية في الإسلام أيضا - فقد أطلقت عليهم هذه التسمية لأنهم يرجئون الحكم ويكتفون بالإيمان ، وقد جعلهم ابن طاهر البغدادى ثلاثة أصناف :

١ - صنف قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية المعتزلة .

٢ - وصنف قالوا بالإرجاء بالإيمان وبالخير في الأعمال على مذهب جهم

ابن صفوان .

٣ - وصنف ثالث خارجون عن الجبرية والقدرية وهم خمس فرق : البونسية

والفسانية والثوبانية والتومية والمريسية^(١) .

ومن الشعر الذي وصلنا ويصور مذهب الإرجاء ، بعض قصائد لثابت قطنه الذي

بعد أكبر داعية لهذا المذهب بعد أن آمن به . وهو يشرح عناصر مذهبهم فيقول :

يا هِنْدُ فاسْتَمِعي لي إنْ مِيرَتنا	أنْ نَعْبُدَ اللهَ لَمْ نُشْرِكْ بِهِ أَحَدًا
نُرْجِي الأُمُورَ إذا كانتْ مُشَبَّهَةً	وَنَصْدُقُ القَوْلَ فيمن جَارَ أو عُدَا
المُسْلِمُونَ على الإسلامِ كُلُّهُمْ	والمُشْرِكُونَ استَوُوا في دينهم قَدَا
ولا أرى أنْ ذَنْبًا بالغٌ أَحَدًا	مِ النَّاسِ شِرْكَاً إذا ما وَحَدُوا الصَّمَدَا
لا نَسْفِكُ الدَّمَ إلا أنْ يُرادَ بنا	سَفْكُ الدِّمَاءِ طريقًا واحدًا جَدَا
كُلُّ الخَوارجِ مُخْطِئٌ في مقالته	ولو نَعْبُدَ فيما قال واجْتَهَدَا
أما عَلِيٌّ وَعُثْمَانُ فإِنَّهُمَا	عَبْدَانِ لَمْ يُشْرِكَا باللهِ مُذْ عَبَدَا ^(٢)

وفون كريم يعلق على هذه القصيدة فيقول : (إنها تبين أن المرجئة نظروا إلى

هذه الحياة والحياة الأخرى نظرة أكثر أملاً وثقة من الحزب السني القديم والحوارج

المتعصبين ، وأنكروا بصفة خاصة خطوط عذاب النار للمسلمين . ونجد في نظريتهم

هذه اتفاقاً شديداً مع نظرية الآباء الإغريق^(٣) .

(١) الفرق بين الفرق : ١٢٢ .

(٢) الاغانى ١٣ : ٥٠ .

(٣) الحضارة الإسلامية : ٦٨ .

والحقيقة إن المرجئة حاولوا - كما يقول ثان قلوثن - التوفيق بين المصالح المتعارضة بين العرب وغيرهم من المسلمين ، حين تطور النزاع بين الأحزاب والطوائف وحلت تلك المشكلة الاجتماعية محل الخلاف على الإمامة . وكان المرجئة يطلبون العودة إلى مبدأ المساواة بين الشعوب الذي أقره الإسلام ، وعلى هذا المبدأ قامت ثورة الحارث بن مريج المرجئي عام ١٢٨ هـ .^(١) على أن هذه الناحية هي جزء من مذهب المرجئة وهو ظاهر في قول ثابت قطنة (المسلمون على الإسلام كلهم) ولكن هناك ناحية أخرى هامة كان لها تأثير كبير في المجتمع الإسلامي في القرن الثاني ، كما كانت موضع جدل مذهبي بين الفرق المختلفة : هذه الناحية هي العفو . فالمرجئة تعجز احتمال عفو الله حتى مع عدم التوبة ومع الإكثار من المعاصي ، بينما يرى المعتزلة أن الكبيرة تستحق العقوبة حتماً ما لم يتب مرتكبها ، وأن من مات عاصياً مرتكباً للكبيرة لا بد في النار . قد أوضح ثابت قطنة موقف المرجئة من هذه النقطة في قوله :

ولا أرى أن ذنباً بالغ أحداً من الناس شركاً إذا ما وحلوا الصمداً ويبدو أن أكثر الذين اعتنقوا مذهب الإرجاء كان دافعهم إلى ذلك هذه النقطة بالذات في مذهب المرجئة . ويظهر أن أبا نواس قد مال إلى هذا المذهب - كما أشرنا من قبل - لينال عفو الله عن آثامه ، ولهذا قال لشيخ المعتزلة :

لا تحظر العفو إن كنت امرئاً حرجياً فإن حذرَكَ بالدين إزاء وفي نفس الوقت يصرح بثقته في عفو الله على مذهب المرجئة فيقول :

وثقت بعفو الله عن كل مسلم فلست عن الصهباء ماعشت مقصراً^(٢)

وربما كان حقاً ما لاحظته أحمد أمين من أن مذهب المرجئة في العفو ، حتى مع عدم التوبة والإكثار من المعاصي ، فتح باباً واسعاً من أبواب الأدب إذ ركن كثير من شعراء الدولة العباسية إلى عفو الله على مذهب الإرجاء حينما أفرطوا في اللهو وأسرفوا في اللذة^(٣) . وربما كان ذلك أيضاً من الأسباب التي جعلت الدولة الأموية

(١) انظر : القيادة العربية والشيعية والإسرائيليات : ٦٤ وما بعدها .

(٢) ديوان أبي نواس : ٢٥٩ .

(٣) ضحى الإسلام ٣ : ٣٢٨ .

تقاتل الحارث بن سريج المرجي في حرب متواصلة لا هوادة فيها حتى تم لها القضاء عليه . والطبري يروي لنا قصيدة مهمة لنصر بن سيار يوضح فيها موقف الحزب السني من مذهب الإرجاء حين يتحدث عن الحارث بن سريج فيقول :

دع عنك دنيا وأهلاً أنت تاركهم	ما خير دنيا وأهلٍ لا يدومونا
إلا لبضعة أيامٍ إلى أجلٍ	فاطلب من الله أهلاً لا يموتونا
فامنح جهادك من لم يرج آخره	وكن عدواً لقوم لا يصلونا
واقتل مواليتهم منا وناصرهم	حيناً تكفرهم والعنهم حيناً
والعائبين علينا ديننا وهم	شر العباد إذا خابرتهم ديناً
والقائلين سبيل الله بغيتنا	لبعد ما نكبوا عما يقولونا
فاقتلهم غضباً لله متصراً	منهم به ودع المرتاب مفتوناً
ارجاؤكم لركم والشرك في قرن	فأنتم أهل إشراك ومرجوناً
لا يبعد الله في الأحداث غيركم	إذ كان دينكم بالشرك مقروناً ^(١)

وغير ثابت قطنة لا نجد شاعراً من شعراء القرن الثاني بصور لنا مذهب الإرجاء، اللهم إلا في خطرات نلمحها لحاً مثل خطرات أبي نواس . ومع أن الشهرستاني يقرر أن الرقاشي والعنابي كانا مرجئين إلا أن شعرهما كما يؤكد بحق أحمد أمين لا تظهر فيه آثار هذا الإرجاء^(٢) . وأنا أشك في أن يكون مذهب هذين الشاعرين الإرجاء إلا أن يكون ذلك مذهب الرقاشي في باب العفو مثله مثل أبي نواس . أما العنابي فكان رجلاً مترهداً كما ذكرنا عند الحديث عن الزهاد ، ولم تكن له من آثام كبيرة يضطر معها إلى الإرجاء لترفع عن كاهله .

أما المعتزلة فقد تفرقوا شأن الفرق المذهبية الأخرى إلى شعب كثيرة بلغت عدتها عشرين كما يقول ابن طاهر البغدادي^(٣) وسبع عشرة في قول الرازي^(٤) ، وهي مختلفة أشد الاختلاف فيما بينها ، إلى حد أن بعضها يكفر بعضها . ومن المعتزلة

(١) تاريخ الطبري ٧ : ٢٢٣ .

(٢) ضحى الإسلام ٣ : ٢٢٨ .

(٣) الفرق بين الفرق : ٦٧ .

(٤) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٤٠ .

فرقتان تعتبران من فرق الغلاة في الكفر هما الخباطية والحمارية^(١) . وتتفق فرق المعتزلة على نفي صفات الله تعالى من العلم والقدرة ، وعلى أن القرآن محدث ومخلوق ، وأن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العبد^(٢) . ومذهب المعتزلة يرتكز على أسس خمسة : القول بالتوحيد ، القول بالعدل ، القول بالوعد والوعيد ، القول بالمتزلة بين المتزلتين ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقد نشطت حركة المعتزلة في مطلع القرن الثاني الهجري وانبث دعائهم في أنحاء المملكة الإسلامية ينشرون مذهبهم ويحاجون به الفرق الأخرى . وقد صور لنا أحد شعراء المعتزلة - وهو صفوان الأنصاري - جهاد المعتزلة في دعوتهم ، كما كشف لنا عن بعض مبادئهم في قصيدته التي يتحدث فيها عن رأس من رؤوس المعتزلة وهو واصل بن عطاء ، فيقول :

له خَلَفَ شَعْبُ الصُّبَيْنِ فِي كُلِّ ثَغْرَةٍ	إِلَى سُوسِهَا الْأَقْصَى وَخَلَفَ الْبَرَابِرِ
رَجَالٌ دَعَاةٌ لَا يَقُلُّ عَزِيمَهُمْ	تَهَكُّمُ جَبَّارٍ وَلَا كَيْدُ مَاكِرِ
إِذَا قَالَ مُرُّوا فِي الشِّتَاءِ نَطَاوَعُوا	وَإِنْ كَانَ صَيْفًا لَمْ يَخَفْ شَهْرَ نَاجِرِ
بِهَجْرَةِ أَوْطَانٍ وَبَذَلٍ وَكَلْفَةٍ	وَشِدَّةِ أخطَارٍ وَكَدِّ الْمُسَافِرِ
وَمَا كَانَ سَحْبَانُ يَشْقُ غُبَارَهُمْ	وَلَا الشُّدُقُ مِنْ حَبِيٍّ هِلَالِ بْنِ عَامِرِ
...	...

تَلَقَّبَ بِالْفَزَالِ وَاحِدُ عَصْرِهِ	فَمَنْ لِّلَيْتَامَى وَالْقَبِيلِ الْمُكَاثِرِ
وَمَنْ لِّحَرُورِيٍّ وَآخِرِ رَافِضِ	وَأَخِرِ مُرْجِيٍّ وَآخِرِ حَائِرِ
وَأَمْرٍ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْكَارٍ مُنْكَرِ	وَتَحْصِينِ دِينِ اللَّهِ مِنْ كُلِّ كَافِرِ
يُصِيبُونَ فَضْلَ الْقَوْلِ فِي كُلِّ مَنْطِقِ	كَمَا طَبَقَتْ فِي الْعَظَمِ مَذْيَةُ جَازِرِ ..

وشعر المعتزلة الذي وصلنا يصور جانباً من مبادئهم ، كما يتضمن رأيهم في مذاهب بعض الفرق الأخرى . هن ذلك مثلاً قول بشر بن المعتمر في شعره المزاج

(١) الفرق بين الفرق : ٦٧ .

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٣٨ .

يذكر الخوارج بفضل علي بن أبي طالب - الذي يتأصبونه العداء ويكفرونه -
عليهم فيقول :

ما كَانَ في أسلافهم أبو الحسن	ولا ابن عباس ولا أهل السنن
غُرَّ مصابيح الدجى مناجيب	أولئك الأعلام لا الأعارب
كمثل حرقوص ومن كحرقوص	فقعة قاع حولها قصيص
ليس من الحنظل يشتار العسل	ولا من البحور يصطاد الورل
هيهات ما سائلة كعالية	ما معدن الحكمة أهل البادية ^(١)

ولبشر بن المعتمر أيضا قصيدتان مطولتان ذكرهما الجاحظ في الحيوان وموضوعهما
الفلسفة الطبيعية ، وقد أشاد فيهما بحكمة الله المتجلية في أنحاء الطبيعة ، وأن الكون
يتضمن عجائب كثيرة ومخلوقات متباينة ، لو فكر الإنسان فيها بعقله لأدرك الكثير
من الحقائق التي تخفى على بعض الناس ، وفي ذلك يقول بشر :

ما ترى العالم ذا حشوة	يقصر عنها عدد القطر
أوابد الوحش وأحناشها	وكل سبع وافر الظفر
وبعضه ذو همج هامج	فيه اعتبار لذوى الفكر
والوزغ الرقط على ذلها	تطاعم الحيات في الجحر

لو فكر العاقل في نفسه	مدة هذا الخلق في العمر
لم ير إلا عجباً شاملاً	أو حجة تنقش في الصخر
فكم ترى في الخلق من آية	خفية الجسمان في قعر
أبرزها الفكر على فكرة	يحار فيها وضح الفجر

(١) الحيوان ٦ : ٤٥٥ والحرقوص في الأصل دوية سوداء مثل البرغوث والقصيص ثبت
بنيت في أصل الكمأة .

لِلَّهِ دَرُّ الْعَقْلِ مِنْ رَائِدٍ وصاحبٍ في العُتْرِ وَالْيُسْرِ
 وحاكمٍ يَقْضِي على غَائِبٍ قَضِيَّةَ الشَّاهِدِ لِلْأَمْرِ
 وَإِنَّ شَيْئًا بَعْضُ أَفْعَالِهِ أَنْ يَفْصَلَ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ
 بَدَى قُوَى قَدْ خَصَّهُ رَبُّهُ بخَالِصِ التَّقْدِيسِ وَالطُّهْرِ^(١)

وواضح أن ابن المعتز يوضح ركنًا هامًا في مبدأ المعتزلة في هذه الآيات وهو أهمية سلطان عقل الإنسان وإرادته وتحررها من سلطان الجبرية .
 وكان المعتزلة ينصبون أنفسهم للرد على أصحاب الضلالات والفتن : فحين قام بشار يعتذر لإبليس اللعين في أن النار خير من الأرض بيئته اللذين ذكرناهما من قبل :

إِبْلِيسُ أَفْضَلُ مِنْ أَبِيكُمْ آدَمَ فَتَنْبَهُوا يَا مَعْشَرَ الْفُجَّارِ
 النَّارُ عِنْصَرُهُ وَآدَمُ طِينَةٌ وَالطِّينُ لَا يَسْمُو مِثْلَ النَّارِ

ثم قام سليمان الأعمى أخو مسلم بن الوليد وقال في اعتذار بشار لإبليس :

لَا بُدَّ لِلْأَرْضِ إِنْ طَابَتْ وَإِنْ خَبِثَتْ مِنْ أَنْ تُحِيلَ إِلَيْهَا كُلُّ مَغْرُوسٍ
 وَتَرْبِيَةِ الْأَرْضِ إِنْ جِدَتْ وَإِنْ قَحَطَتْ فَحَمَلَهَا أَبَدًا فِي إِثْرِ مَنْفُوسٍ
 وَبَطْنُهَا بِفِلَازِ الْأَرْضِ ذُو خَبَرٍ بِكُلِّ جَوْهَرَةٍ فِي الْأَرْضِ مَرْمُوسٍ
 وَكُلُّ آتِيَةٍ عَمَتْ مِرَافِقُهَا وَكُلُّ مُنْتَقِدٍ فِيهَا وَمَلْبُوسٍ
 وَكُلُّ مَاعُونِهَا كَالْمَلْحِ مَرْفَقَةٌ وَكُلُّهَا مُضْحِكٌ مِنْ قَوْلِ إِبْلِيسِ^(٢)

تصدى صفوان الأنصاري شاعر المعتزلة لدعوة بشار وأدار حديثه على المفاضلة بين النار والأرض ، وكيف أن الأرض أكرم عنصراً من النار لاحتواء الأرض على أعاجيب وأسرار ، ويربط الشاعر المعتزلي ذلك بمبدأ التوحيد كما فعل بشر بن المعتز في قصيدته التي تدور حول فلسفة الطبيعة ، يقول صفوان :

(١) الحيوان ٦ : ٢٩١ .

(٢) البيان والتبيين ١ : ١٨ .

زعمتَ بأنَّ النارَ أكرمُ عنصراً
ويُخلَقُ في أرحامها وأرومها
وفي القعرِ من لُجِّ البحارِ منافعُ
كذلك مرُّ الأرضِ في البحرِ كله
وفي الأرضِ تحيا بالحجارة والزُّند
أعاجيبُ لا تُحصى بِخَطَرٍ ولا عَقْدٍ
مِنَ اللؤلؤِ المكنونِ والعنبرِ الوردِ
وفي الغيضةِ الغنَّاءِ والجبلِ الصلْدِ

وفي كلِّ أغوارِ البلادِ معادنُ
وكلُّ يواقيتِ الأنامِ وحليها
وفيها مقامُ الخِلِّ والركنِ والصفاءِ
وفي ظاهرِ البيداءِ مِنُ مستوى نَجْدٍ
مِنَ الأرضِ والأحجارِ فاخرة المَجْدِ
ومستلم الحُجَّاجِ مِنُ جَنَّةِ الخُلْدِ

مفاخيرُ للطينِ الذي كان أصلنا
فذلك تدبيرٌ ونفعٌ وحِكْمَةٌ
ونحنُ بنوه غيرُ شكٍ ولا جَحْدٍ
وأوضحُ بُرْهَانٍ على الواحدِ الفردِ^(١)

والمعتزلة يرفضون مذهب الجهمية أتباع جهم بن صفوان مع أنه يوافقهم في نفي الصفات الأزلية ، ولكنه يناقضهم في ذهابه مذهب الجبرية الخالصة^(٢) . ومعظم المعتزلة أنكروا أيضا أن يكون منهم أتباع ضرار وحفص لأنهما مشبهان لقولهما بالماهية ، ولقولهما بأشياء أخرى ينكرها المعتزلة ، وبشر بن المعتز يثبأ من هذه الفرق بقوله :

فنحنُ لا نَنفَكُ نلقى عارا
ننفيهمُ عَنَّا ولسنا منهم
نفرُّ من ذِكْرِهم فِرارا
ولا همُ منا ولا نَرْضاهم
إمامهم جَهَنَّمُ وما لِيَجْهَمَ
وصحب عمرو ذى التقى والعلم^(٣)

ولا شك أن المعتزلة كان لهم تأثير كبير في شعر القرن الثاني وفي أدبه بصورة عامة وقد وصف أحمد أمين هذا الأثر بقوله : (لقد أغنى المعتزلة الأدب من حيث المعاني وقوة العقل وسعة الذهن ، وتوليد الأفكار العقلية والنظر إلى الكون وإلى الطبيعة ،

(١) البيان والتبيين ١ : ١٧ .

(٢) الملل والنحل : ٦٠ .

(٣) الانتصار : ١٣٤ .

ولاجراء التجارب عليها ودالاتها على خالقها ، وغاصوا على المعاني غوصا ، ونقلوا الأدب من لفظ رشيق إلى معنى عميق ، ومن عبارات مجملة منهقة إلى موضوعات واسعة مسهبة . وبعد أن كان الأدب خاوياً من الموضوع جعلوا له موضوعا ، فن موضوعه : الحيوان والبخلاء والإماء والقيان ، إلى غير ذلك من موضوعات لم تكن في الأدب قبل المعتزلة ، ووجهوا الذهن وجهات لم تكن قبلهم^(١) .

والتكلمون على وجه العموم كان لهم تأثير كبير على الشعر في القرن الثاني ، ومنذ نشأ علم الكلام في المجتمع الإسلامي اهتم به عدد كبير من الشعراء باعتبارهم طبقة مفكرة ربما كانت أرق طبقات المجتمع في هذه الفترة . ولهذا رأينا أنه كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام قبل ظهور المعتزلة كان منهم شاعران هما بشار وصالح ابن عبد القدوس^(٢) . بل إن فون كريم يرى أن مذهب القدرية تطور بالبصرة إلى مدرسة كلامية ذات نزعة عقلية ، وأن ذلك تم على يد بشار بن برد ، وعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء^(٣) .

وفي البصرة في القرن الثاني أيضا ظهر شاعر متأثر بمذاهب المتكلمين إلى حد بعيد ، هو أبو عبد الرحمن العطوى وقد (كان له فن من الشعر لم يسبق إليه ، ذهب فيه مذهب أصحاب الكلام فقارق جميع نظرائه ، وخف شعره على كل لسان وروى واستعمله الكتاب واحتذوا معانيه وجعلوه إماما) فن شعره :

فبشى إلى أهدى السُّبُلُ قولاً وعِلْماً وعَمَلْ
قاتلها اللهُ لقد ساءتُكُما إحدى العُضُلُ
نقول هَلَّا رِحْلَةً تنقلنا خَيْرَ نَقْلُ
أخشى على جائِلَةِ الآمالِ جَوَالِ الأَجَلِ^(٤)

ويروى ابن المعتز أن العطوى كان يذهب مذهب الحسين النجار — وكان من الحبيزة — كما يروى عنه أنه كان أحد المتكلمين المتقدمين^(٥) .

(٢) الأغاني ٣ : ١٤٦ .

(١) ضحى الإسلام ٣ : ٢١٤ .

(٤) الأغاني ٢٠ : ٥٨ .

(٣) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ١٧٧ .

(٥) طبقات الشعراء : ٣٩٥ .

ولإبراهيم النظام المعتزلي كان له (شعر دقيق المعاني على طريقة المتكلمين) كما يقول الخطيب البغدادي ، وينقل عن المرزباني أنه قال : كان لإبراهيم مذهب في تزيين الشعر وتدقيق المعاني لم يسبق إليه ، ذهب فيه مذاهب أصحاب الكلام المدققين ، ومنه :

وشادِن ينطق بالطَّرْفِ يَقْصُرُ عَنْهُ مُنْتَهَى الوَصْفِ
رَقُّ فلو بَزَّتْ سرابيله عَلَقَهُ الجَوُّ من اللُّطْفِ
يجرحه اللَّفْظُ بتكراره ويشتكي الإيحاء بالطَّرْفِ
أفديهِ من مُغَرَّى بما ساءني كأنَّهُ يعلم ما أخفى^(١)

وقد أثرت مذاهب المتكلمين على شعراء القرن الثاني تأثيراً واضحاً ، فنجدهم يستخدمون مصطلحات علم الكلام وأساليبه في أشعارهم في الموضوعات المختلفة . فالعباس بن الأحنف مثلاً يذكر في غزله مشكلة القدرية فيقول :

إذا أردتُ سُلُوءاً كان ناصركم قلمي وما أنا من قلمي بمنتصرٍ
فأكثروا أو أقلوا من إساءتكم فكلُّ ذلك محمولٌ على القَدَرِ

ويبدو أن الهذيل العلاف قد استأثره استخدام المشكلة الفلسفية على هذه الصورة ، لهذا كان يشنع على العباس بأنه يعقد الكفر والفجور في شعره^(٢) . والتأثير الكلامي في شعر أبي نواس وغيره واضح كل الوضوح ، وقد لاحظته من قبل الجاحظ واستنكر وجود اصطلاحات علم الكلام في الشعر قائلاً : (وإنما جازت هذه الألفاظ في صناعة الكلام حيث عجزت الأسماء عن اتساع المعاني) ولكنه يستلرك قائلاً : (وقد تحسن أيضاً ألفاظ المتكلمين في مثل شعر أبي نواس وفي كل ما قالوه على جهة التطرف والتملح كقول أبي نواس :

تأملُ العينُ منها محاسناً ليس تنفذ
فبعضها قد تنامي وبعضها يتولد

(١) تاريخ بغداد ٦ : ٩٧ .

(٢) الأغاني ٨ : ٣٥٤ .

وكقوله :

يا عاقِدَ القَلْبِ مِنِّي هَلَّا تَذَكَّرْتَ حَلًّا
تركتَ قلبي قليلاً مِن القليل أَقْلاً
يكادُ لَا يَتَجَزَّأُ أَقْلٌ فِي اللَّفْظِ مِن لَّا^(١)

وصاحب « الفرح والتهاني » يدرك تأثير أبي نواس بعلم الكلام أيضاً ويرجع سبب ذلك إلى مصاحبة أبي نواس لإبراهيم النظام فهي التي جعلته يشتهي علم الكلام ، ثم تركه فبان ذلك بعد في أشعاره^(٢) . وابن منظور يؤكد صلة أبي نواس بعلم الكلام أيضاً ويقول إنه قعد إلى أصحاب الكلام فتعلم منهم ، ويضرب مثلاً لظهور هذا الأثر الكلامي في شعر أبي نواس بقوله :

إن اسم حُسْنٍ لوجهها صِفَةٌ ولا أرى ذا في غيرها اجتماعاً
فهي إذا سُمِّيَتْ فقد وُصِفَتْ فيجمع الاسم معنيين معاً

ويعلق ابن منظور على البيتين قائلاً : إن أبا نواس يشير بذلك إلى مسألة كلامية مشهورة وهي أن الصفة هل هي عين الموصوف أو غيره^(٣) ؟
أما فرق الشيعة فلعلها أغزر الفرق المذهبية في إنتاجها الشعرى ، وهذا يرجع إلى تأثيرها القوي في الحياة الفكرية في الإسلام ، كما يرجع إلى الكثرة الهائلة من الشعب التي تفرعت عن الفرقة الأصلية . ويقسم ابن طاهر البغدادي فرق الروافض من الشيعة فحسب إلى ثلاثة أقسام :

١ - الزيدية : وتنقسم بدورها إلى ثلاثة فرق : الجارودية ، السلمانية أو الحريرية ، البيرية .

٢ - الكيسانية : وتنقسم بدورها إلى فرق كثيرة منها الكرية ، الراوندية ، البائية (أو البنائية كما مر بنا) ، الحرية .

(١) البيان والتبيين ١ : ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) الفرح والتهاني : ورقة ٤ (مخطوط) .

(٣) أخبار أبي نواس ١ : ١٣ ، ١٤ .

٣ - الإمامية : وتنقسم إلى أكثر من خمس عشرة فرقة منها الكاملية ، المحمدية الباقرية ، الشيعية ، الإسماعيلية ، الإثنا عشرية ، الهشامية ، الشيطانية^(١) .

ومذاهب هذه الفرق تختلف اختلافاً يَبِيناً فيما بينها وتراوح في قربها من المذهب السني أو في بعدها عنه إلى حد الكفر والإلحاد . كما تتباين أيضاً في تأثيرها بالعناصر والأفكار الأجنبية ، من فارسية كالزرادشتية والمانوية والمزدكية والمرقونية والديصانية وسواها ، إلى هندية كالبودية ومذاهب تناسخ الأرواح ، ومسيحية ويهودية أيضاً . وقد حصر أحمد أمين أساس الاختلاف بين فرق الشيعة - فيما عدا ما ذكرنا من اختلافات - في شيئين :

الأول : اختلاف في المبادئ والتعاليم ، فمنهم المغالي والمتطرف في التشيع الذي يسبغ على الأئمة نوعاً من التقديس ، ويبالغ في الطعن على من خالف علياً وحزبه إلى درجة الكفر ، ومنهم المعتدل المتزن الذي يرى أحقية الأئمة في اعتدال ، وخطأ من خالفهم خطأ لا يبلغ الكفر .

الثاني : الاختلاف في تعيين الأئمة^(٢) .

على أن فرق الشيعة تكاد تجتمع على تعاليم معروفة منها عصمة الأئمة واستخدام التقية والإيمان بالرجعة والمهدي المنتظر .

ومن الشعراء المذهبيين الذين كانوا يؤمنون بالتشيع كُشَيْرٌ ، ومع أنه توفي في أول القرن الثاني (سنة ١٠٥ هـ) إلا أننا نعتبره من شعراء هذا القرن بسبب هذه الناحية المذهبية في شعره التي تجعله يمت إلى القرن الثاني بصلة قوية . فشعره المذهبي إذن هو الذي يسوغ لنا دراسته وليست وفاته في أول القرن الذي ندرسه . وكان كثير على مذهب الكيسانية الذين ادعوا أن محمد بن الحنفية لم يمت^(٣) . ومن قوله في ذلك :

(١) الفرق بين الفرق : ٢٢ وما بعدها (ويرى الطبري في أصل كلمة الروافض أن قوما من الشيعة زعموا أن أبا جعفر محمد بن علي أخا زيد بن علي هو الإمام ، وكان قد هلك يومئذ ، وكان ابنه جعفر بن محمد حياً ، فقالوا جعفر إمامنا اليوم بعد أبيه ، ولا تتبع زيد بن علي فسماهم زيد الرافضة (تاريخ الطبري ٨ : ٢٧٢) .

(٢) ضحى الإسلام ٣ : ٢١٠ . (٣) الفرق بين الفرق : ٢٨ .

ألا إن الأئمة من قريش
 على الثلاثة من بني
 فسيبط وبسط إيمان وبر
 ولا الحق أربعة سواء
 هم الأسباط ليس بهم خفاء
 وسيبط غيبته كربلاء
 لا تراه العين حتى يقود الخيل يقدمها اللواء^(١)

ويرى قلهوزن أن مسألة رجعة محمد بن الحنفية من كهفه برضوى فيملاً الدنيا عدلاً، فيها أصداء لما ورد في سفر أشعيا^(٢)، فكان في الرجعة تأثيراً أجنبيّاً واضحاً في تعاليم الشيعة .

ويقول الأصفهاني عن كثير إنه كان (شيعياً غالباً يزعم أن الأرواح تناسخ ويحتج بقوله تعالى (في أي صورة ما شاء ركبك) ويقول : ألا ترى أنه حوله من صورة إلى صورة ؟)^(٣) .

وكثير يلزم في ملحه قواعد الشعر المذهبي التي أشرنا إليها من قبل ، فهو لا يمدح فرداً إلا إذا كان لذلك صلة بمذهبه ، كما لا يمدحه إلا بما فيه ، ويتضح لنا ذلك في ملحه لعمر بن عبد العزيز :

وليت فلم تشتم علياً ولم تخف
 وقلت فصدقت الذي قلت بالذي
 برياً ولم تتبع مقالة مجرم
 فعلت فأضحى راضياً كل مسلم^(٤)
 وحينما كان كثير بمكة أمر بلعن علي^٥ فرقى المنبر وقال :

لعن الله من يسب علياً وبني من سوقه وإمام
 أيسب المطهرون أصولاً والكريم الأخوال والأعمام
 يأمن الطير والحمام ولا يأمن آل الرسول عند المقام
 رحمة الله والسلام عليهم كلما قام قائم الإسلام^(٥)

(١) الأغاني ٩ : ١٤ ولاحظ أن هذه الأبيات تروى للسيد الحميري أيضاً .

(٢) الخوارج والشيعة : ٢٤٧ .

(٣) الأغاني ٩ : ٢٥٨ .

(٤) الأغاني ٩ : ٢٦٠ . (٥) ديوان كثير : ٢٦٦ .

وكثير يستخدم التقية خوفاً من بطش الأمويين ، ولهذا يمزج مذهبه في إنكار بعض الخلفاء ، بالاعتراف بخلافة بعض الأمويين ، وذلك في قوله :

وكان الخلايفُ بَعْدَ الرسولِ اللهُ كلهمُ تابِعاً
شَهِيدانِ من بَعْدِ صِدِّيقِهِمُ وكان ابنُ خَوَلَى لهم رابعاً
وكان ابنُهُ بَعْدَهُ خَامِساً مُطِيعاً لمن قَبْلَهُ سابعاً
وَمُرَوَّانُ سَادِسٌ مَنْ قَد مَضَى وكان ابنُهُ بَعْدَهُ سابعاً^(١)

والسيد الحميري كان على مذهب الكيسانية أيضاً وهو يقر بالرجعة حين يسأله سائل عن ذلك^(٢) ، ومن شعره في الحسين :

امرُّرْ على جَدَّتِ الحُسَّ بنِ فقل لأَظْمِرِ الزُّكِّيَّةَ
آأَعْظَمَا لَازِلَتِ مِنْ وَطْفَاءِ سَاكِبَةٍ رَوِيَّةُ
وَإِذَا مَرَرْتَ بِقَبْرِهِ فَاطِلٌ بِهِ وَقَفَ المَطِيَّةُ
وَابْكِ المُطَهَّرَ لِلْمُطَهَّرِ م وَالْمُطَهَّرَةَ النُّقِيَّةُ
كَبُكَاةٍ مُعْوَلَةٍ أَنْتَ يَوْمًا لَوَاحِدِهَا المَنِيَّةُ^(٣)

ومن قوله في رجعة محمد بن الحنفية :

حَتَّى مَتَى وَإِلَى مَتَى وَمَتَى المَدَى يَا ابنَ الوَصِيِّ وَأَنْتَ حَتَّى تُرْزَقُ؟^(٤)
ويقول أيضا :

يَا ابنَ الوَصِيِّ وَيَا سَمِيَّ مُحَمَّدٍ وَكُنِّيهِ نَفْحِي عَلَيْكَ تَذُوبُ
لَوْ غَابَ عَنَّا عُمَرُ نُوحٍ أَتَيْقَنْتُ مِنَّا النُّفُوسُ بِأَنَّهُ سَيُؤُوبُ

(١) ديوان كثير : ٢٦٨ ، وقد يفهم من قوله (شَهِيدانِ من بعد صِدِّيقِهِمُ) أنه يفصد عمر وعثمان بعد أبي بكر ، ولكن شارح الديوان يقول إنه يعنى بالشَهِيدَينِ الحسن والحسين ، وابن خَوَلَى محمد بن الحنفية ، وِجْمَرَوَّانُ مروان بن الحكم ، وِابْنُهُ عبد الملك بن مروان ، وكأنه بذلك أخرج من سرد الخلفاء عمر وعثمان وعلياً ، مع أن الكيسانية يعترفون بزعامة علي كما مر بنا في أبيات سابقة لكثير .

(٢) الأغاني ٦ : ٢٤٣ . (٣) المصدر نفسه ٦ : ٢٤٠ .

(٤) طبقات ابن المعتز : ٣٣ .

وينهكم على بن الجهم بفكرة الروافض في الرجعة فيقول :

ورافضة تقولُ بِشُعْبِ رِضْوَى إِمَامٌ خَابَ ذَلِكَ مِنْ إِمَامٍ
إِمَامٌ مَنْ لَهُ عَشْرُونَ أَلْفًا مِنْ الْأَتْرَاكِ مُشْرَعَةُ السُّهَامِ^(١)

ولكن هذه الفكرة كانت أساسية عند الكيسانية بالذات ، فهم يؤمنون بأن ابن الحنفية في شعب بجبل رضوى تحرسه الوحوش الضارية ، وأنه سيؤوب فيملاً الدنيا عدلاً ، ويصور هذا الاعتقاد السيد الحميري بقوله :

تَغَيَّبَ غَيْبَةً مِنْ غَيْرِ مَوْتٍ وَلَا قَتْلٍ وَسَارَ بِهِ الْقَضَاءُ
وَبَيْنَ الْوَحْشِ يَرعى فِي رِيَاضٍ مِنْ الْآفَاقِ مَرْتَعُهَا خَلَاءُ
فَحَلَّ فَمَا بِهَا بَشَرٌ سِوَاهُ بِعَقْوَتِهِ لَهُ عَسَلٌ وَمَاءُ
إِلَى وَقْتٍ وَمُدَّةٌ كُلُّ وَقْتٍ وَإِنْ طَالَتْ عَلَيْهِ لَهَا انْقِضَاءُ
فَقُلْ لِلنَّاصِبِ الْهَادِي ضَلَالًا تَقُومُ وَلَيْسَ عِنْدَهُمْ غَنَاءُ
فِدَاءُ لَا بِنِ خَوْلَةٍ كُلُّ نَذْلٍ يُطِيفُ بِهِ وَأَنْتَ لَهُ فِدَاءُ
كَأَنَا يَا بَنَ خَوْلَةٍ عَنْ قَرِيبٍ وَرَبُّ الْعَرْشِ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ
يَهْزُ دُورَيْنَ عَيْنِ الشَّمْسِ سَيْفًا كَلِمَعِ الْبَرْقِ أَخْلَصَهُ الْجِلَاءُ^(٢)

وفي مذهب الكيسانية يجوز سب أصحاب رسول الله وأزواجه والطنن عليهم . والسيد الحميري يصور هذه الناحية من مذهبه في قصيدته التي يقول فيها معرضاً بالأمويين وبالسيدة عائشة :

أَبْنِ التَّطَارُفُ بِالْوَلَاءِ وَبِالْهَوَى إِلَى الْكُوَاذِبِ مِنْ بَروقِ الْخُلْبِ
إِلَى أُمِيَّةَ أَمْ إِلَى الشُّبُعِ الَّتِي جَاءَتْ عَلَى الْجَمَلِ الْخِذْبُ الشُّوقَبِ
تَهْوَى مِنَ الْبَلَدِ الْحَرَامِ فَنَبِهَتْ بَعْدَ الْهُدُوِّ كَلَابَ أَهْلِ الْحَوَابِ^(٣)

(١) الأغاني ١٠ : ٢٠٥ .

(٢) فوات الوفيات ١ : ٢٥ .

(٣) طبقات ابن المعتز : ٢٥ والحوَاب سُر من مياه العرب نزلته السيدة عائشة حين ذهبت

إلى البصرة في وقعة الجمل .

ويقال إن السيد الحميري قد رجع عن مذهب الكيسانية في فترة من حياته وأمن بإمامة جعفر بن محمد بعد أن ناظره وألزمه الحجة . ويتنسب إلى السيد أنه قال في ذلك :

تَجَعَّفَرْتُ بِاسْمِ اللَّهِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَأَيَقَنْتُ أَنَّ اللَّهَ يَعْفُو وَيَغْفِرُ
وَيَنْتَبِهُ مَهْمَا شَاءَ رَبِّي بِأَمْرِهِ وَيَمْحُو وَيَقْضِي فِي الْأُمُورِ وَيَقْدِرُ^(١)

ولكن راويه مع ذلك يؤكد أنه مات على مذهب الكيسانية وأنه لم يقل بإمامة جعفر بن محمد^(٢) . ونحن نؤمن بما قاله راوية السيد لأن شعره كله الذي بين أيدينا إنما هو تصوير لمذهب الكيسانية ودفاع عنه . وكانت بين فرق الشيعة بالذات محاجة وملاحاة مذهبية عنيفة . والسيد الحميري كان ممن يشتركون دائماً في الدفاع عن إمامة محمد بن الحنفية . ويقول الرواة إنه ناظر محمد بن علي بن النعمان المعروف بشيطان الطاق وهو صاحب فرقة الشيطانية فغلبه محمد في رفع ابن الحنفية عن الإمامة ، فقال السيد في ذلك :

أَلَا يَا أَيُّهَا الْجَدِلُ الْمُعْنَى لَنَا مَا نَحْنُ وَيَحْكُ وَالْعِزَاءُ
أَتُبْصِرُ مَا تَقُولُ وَأَنْتَ كَهْلُ تُرَاكَ عَلَيْكَ مِنْ وَرَعٍ رِذَاءُ
أَلَا إِنَّ الْأَثَمَةَ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَاَ الْحَقُّ أَرْبَعَةٌ سَوَاءُ
عَلَى وَالثَّلَاثَةُ مِنْ بَنِيهِ هُمْ أَصْبَاطُهُ وَالْأَوْصِيَاءُ
فَأَنْتَ فِي وَصِيَّتِهِ إِلَيْهِمْ يَكُونُ الشُّكُّ مِنَّا وَالْمِرَاءُ
بِهِمْ أَوْصَاهُمْ وَدَعَا إِلَيْهِ جَمِيعَ الْخَلْقِ لَوْ سَمِعَ الدُّعَاءُ
فَسَبْطُ سَبْطِ إِيْمَانٍ وَحِلْمٍ وَسَبْطُ غَيْبَتِهِ كَرِبْلَاءُ
وَسَبْطُ لَا يَنْتَوِي الْمَوْتَ حَتَّى يَقُودَ الْخَيْلَ يَقْدُمُهَا اللَّوَاءُ^(٣)

ولما كان الكيسانية يخلصون الحب والإجلال لعلي بن أبي طالب — كما رأينا في

(٢) الأغاني ٧ : ٢٣١ .

(١) طبقات ابن المعتز : ٢٣ .

(٣) المصدر نفسه ٦ : ٢٤٥ .

شعر كثير - لهذا كان السيد الحميري يؤكد في شعره المذهبي هذه الحقيقة دائماً ،
يقول مثلاً :

أَقْسِمُ بِاللَّهِ وَآلِهِ وَالْمَرْءُ عَمَّا قَالَ مَسْتَوِلٌ
إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَلَى التَّقَى وَالْبِرِّ مَجْبُولٌ^(١)
ولكن حبه لعلي لا يصل إلى حد المغالاة التي وصلتها مذاهب بعض الشيعة
المتطرفين الذين ألَّهوا علياً ، ولهذا نجد السيد يهاجمهم بلا هوادة في قوله :
قَوْمٌ غَلَّوْا فِي عَلِيٍّ لَا أَبَا لَهُمْ وَأَجْشَمُوا أَنْفُسًا فِي حُبِّهِ نَعْبَا
قالوا هو الله جلَّ اللهُ خَالِقُنَا عن أن يكون ابن شئ وأو يكون أباً^(٢)
وحين سمع السيد قول محارب بن دثار الذهلي - وهو من فرقة شيعية ترجى
إمامة علي إلى الدرجة الرابعة - ينتصر لمذهبه هذا قائلاً :

يَعِيبُ عَلَى أَقْوَامٍ سَفَاهَا بِأَنْ أَرْجَى أَبَا حَسَنِ عَلِيًّا
وَأَرْجَأَى أَبَا حَسَنِ صَوَابٌ عَنِ الْعُمَرَاءِ بَرًّا أَوْ شَقِيًّا
فَإِنْ قَدَّمْتُ قَوْمًا قَالَ قَوْمٌ إِذَا أَبْقَنْتُ أَنَّ اللَّهَ رَبِّي
وَأَنَّ الرُّسُلَ قَدْ بُعِثُوا بِحَقٍّ وَأَنَّ اللَّهَ كَانَ لَهُمْ وَلِيًّا
فَلَيْسَ عَلِيٌّ فِي الْإِرْجَاءِ بَأْسٌ وَلَا لَبْسٌ وَلَمْ تُخَافْ شَيْئًا

أخذ يسب ابن دثار لاختلافهما على الإمام ومكان علي في الأئمة ، وأخذ يترحم
على الشاعر أبي الأسود - وهو من الكيسانية - ويذكر بالخير قصيدته التي يقول فيها :

أَحِبُّ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا وَعَبَّاسًا وَحَمَزَةَ وَالْوَصِيَّا

وحين يسمع منصور النمرى بهذه الملاحاة المذهبية يشترك فيها أيضاً ، وكان على
الرغم من مدائحهم في العباسيين وظهوره بمظهر المنافر لآل علي شيعياً محضاً ، ويبدو

(١) الأغاني ٦ : ٢٤٧ .

(٢) الانتصار : ١٤٨ .

أنه كان على مذهب الكيسانية أيضا ، كما يتبين لنا في رده على محارب بن دثار إذ يقول :

يَوَدُّ مُحَارِبٌ لَوْ قَدْ رَأَاهَا وَأَبْصَرَهُمْ حَوَالِيَهَا جَنِيَا
وَأَنْ لِسَانَهُ مِنْ نَابٍ أَفْعَى وَمَا أَرْجَا أَبَا حَسَنِ عَلِيَا
وَأَنْ عَجُوزَهُ مَضَعَتْ بِكَلْبٍ وَكَانَ دُمَاءُ سَاقِيهَا جَرِيَا
مَتَى تُرْجَىءُ أَبَا حَسَنِ عَلِيَا فَقَدْ أَرْجَيْتَ بِالْكَمِّ نَبِيَا^(١)

ولا أدري إن كان النمرى يبالغ في مدح علي يجعله نبيا على سبيل المجاز . أو أن مذهبه الشيعي هو الذي دفعه إلى هذا التصوير ، وحيث لا يكون كيسانياً كما فهمنا من شعره من قبل .

وعلى أية حال فالنمرى كان متلونا في مذهبه ، أو هو شيعي ولكنه يستخدم التقية استخداما واسعا خوفا من السلطان ، كما يفهم من كلام ابن قتيبة^(٢) ، وإن كنا نلاحظ أنه كان يذهب بعيدا جدا في مدحه للعباسيين إلى حد إنكار حق آل علي في الخلافة كما في قوله يمدح الرشيد :

يَا ابْنَ الْأُتْمَةِ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّ وَيَا ابْنَ ٢ الْأَوْصِيَاءِ أَفْرَأَ النَّاسُ أَوْ دَفَعُوا
إِنْ الْخِلَافَةُ كَانَتْ إِرْثَ وَالِدِكُمْ مِنْ دُونِ نَيْمٍ وَعَقْوُ اللَّهِ مُتَّسِعٌ
لَوْلَا عَدِيٌّ وَنَيْمٌ لَمْ تَكُنْ وَصَلَتْ إِلَى أُمِيَّةٍ تَعْرِهَا وَتَرْتَضِعُ
وَمَا لَآلِ عَلِيٍّ فِي إِمَارَتِكُمْ وَمَا لَهُمْ أَبَدًا فِي إِرْثِكُمْ طَمَعُ
الْعَمُّ أَوْلَى مِنْ ابْنِ الْعَمِّ فَاسْتَمِعُوا قَوْلَ الْحَقِيقَةِ إِنَّ الْحَقَّ مُسْتَمَعٌ^(٣)

وربما كان مدحه للعباسيين خضوعا لما يمليه مذهب الكيسانية الذي يفهم منه أنه يقر خلافة العباسيين ، حتى يسلموها إلى محمد بن الحنفية الذي سيعود فيملا الأرض عدلا .

وكان النمرى مع هذا في أشعاره المذهبية الأخرى شيعيا إلى أقصى حد ، وقد طلبه الرشيد لقتله حين اتضحت له حقيقة ، وحين سمع بقصيدته التي يظهر فيها

(١) الأغاني ٦ : ٢٤٨ . (٢) الشعر والشعراء : ٨٣٥ . (٣) المصدر نفسه .

مذهبه بوضوح ويحمل على الأمويين والعباسيين حمأة شعواء :

شَاءَ مِنَ النَّامِ رَاتِعٌ هَامِلٌ يُعَلِّلُونَ النَّفُوسَ بِالْبَاطِلِ
تُقْتَلُ ذُرِّيَةُ النَّبِيِّ وَيَرْجُو نَجِثَانِ الْخُلُودِ لِلْقَاتِلِ
وَيْلَكَ يَا قَاتِلَ الْحُسَيْنِ لَقَدْ نُوتَ بِحَمْلِ يَنْوٍ بِالْحَامِلِ
أَيُّ حِبَاءٍ حَبَّوتَ أَحْمَدَ فِي حُفْرَتِهِ مِنْ مَرَارَةِ الثَّائِلِ
بَأَى وَجْهٍ تَلَقَى النَّبِيَّ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي قَتْلِهِ مَعَ الدَّائِلِ^(١)

ويقول ابن المعتز إن النمرى في هذه القصيدة تناول أبا بكر وعمر - على طريقة الكيسانية - وزعم أنهما ظلما بنت الرسول في قوله :

مَظْلُومَةٌ وَالْإِلَهِ نَاصِرُهَا تَدِيرُ أَرْجَاءَ مَقْلَةٍ حَافِلِ^(٢)
ويقول ابن المعتز أيضا إن أشعار النمرى في آل الرسول عليهم السلام كثيرة جدا وهي من أجود ما مدحوا به ويذكر له في ذلك قوله :

آلُ الرَّسُولِ وَمَنْ يُحِبُّهُمْ يَنْتَظِمُونَ مَخَافَةَ الْقَتْلِ
أَمِنْ النَّصَارَى وَالْيَهُودِ وَهُمْ مِنْ أُمَّةٍ التَّوْحِيدِ فِي أَزْلِ^(٣)
ولعل النمرى في هذين البيتين يعتذر لاضطراره إلى الكذب في مدح العباسيين وإنكار حق العلويين .

والسيد الحميرى غنى في شعره المذهبي أيضا بالناحية التعليمية لتلقين الأجيال الجديدة مبادئ التشيع، وسنتناول هذه الناحية فيما بعد ، وهو يكشف لنا عن بغضه لعثمان وأبي بكر وعمر في قوله للمتشييعين الذين يؤخرون إمامة علي :

خَلِيلٌ لَا تُرْجَا وَاعْلَمَا بَأَنَّ الْهُدَى غَيْرُ مَا تَزْعُمَانِ
وَأَنْ عَمَى الشُّكَّ بَعْدَ الْيَقِينِ وَضَعَفَ الْبَصِيرَةَ بَعْدَ الْعِيَانِ
ضَلَالٌ فَلَا تَلْجَا فِيهِمَا فَبِثْسَتْ لَعْمُكُمَا الْخَصْلَتَانِ

(١) الأغاني ١٣ : ١٤٩ .

(٢) طبقات الشعراء : ٢٤٤ .

(٣) طبقات الشعراء : ٢٤٧ .

أُبرجى على إمام الهُدى وعثمانُ ما أعندَ المُرجيان^(١)
 ويُرجى ابنُ حَرْبٍ وأشياؤه وهُوج الخوارجِ بالنَّهرانِ
 يكونُ إمامهمُ في المَعادِ خبيثَ الهوى مؤمنَ الشَّيصبانِ^(٢)
 وظل السيد الحميرى على مذهبه هذا لم يغيره بدليل ما يرويه الرواة من أنه قال
 عند موته :

برئت إلى الاله من ابنِ أروى ومن دين الخوارجِ أجمعينَا
 ومن فُعلٍ برئت ومن فُعلٍ غداة دُعى أميرَ المؤمنينَا
 والشراح يذكرون أنه يقصد بفعل وفعل عمر وأبا بكر^(٣) .
 ودعبل الخزاعى من الروافض الغلاة أيضا ، وقد كان صريحاً في عدائه
 للعباسيين ونقمته عليهم لإيذائهم العلويين ، ولهذا عاش طريداً يجدد السلطان في أثره
 حتى لقد قيل عنه في ذلك إنه نحت خشبته وجعلها على عنقه يدور بها يطلب من
 يصلبه ثلاثين سنة وهو لا يبالي^(٤) .

ودعبل له شعر في مدح المأمون حينما قرب إليه العلويين ورفع الظلم عنهم .
 أما شعره في مدح العلويين فأشهره قصيدتان تائيتان أولاهما قوله :

مدارسُ آياتٍ خلَّتْ مِنْ تِلَاوَةٍ ومنزلٌ وَخِي مَقْفَرُ العَرَصَاتِ
 والأخرى يقول فيها :

طَرَفَنكَ طَارِقَةُ المُنَى بِبَيَاتِ لا تُظْهَرِي جَزَعاً فَأَنْتِ بَدَاتِ
 فِي حُبِّ آلِ المِصْطَفَى وَوَصِيهِ شُغْلٌ عَنِ اللِّذَاتِ وَالْقَيْنَاتِ
 فَاخْشُ القَصِيدَ بِهِمْ وَفَرِّغْ فِيهِمْ قَلْباً حَشَوْتُ هَوَاهُ بِاللِّذَاتِ
 واقطع حباله من يُريدُ سواهم فِي حُبِّ تَحَلُّلِ بَدَارِ نَجَاةِ^(٥)

(١) في البيت إقواء إذا كانت ما لتعجب .

(٢) الأغاني ٧ : ٢٥٩ . والشيصبان من أسماء الشيطان .

(٣) المصدر نفسه ٧ : ٢٧٦ .

(٤) طبقات ابن المعتز : ٢٦٥ .

(٥) طبقات ابن المعتز : ٢٦٨ .

ودعبل الخزاعي يمثل في الواقع التقاء الروافض من الشيعة بالمجئون والحمر . فقد كان مولعاً بالشراب مهتكا خبيث الهجاء ، وهذا النواحي سبق أن أرجعنا بعض أسبابها إلى غلاة الروافض .

ومن فرق الشيعة أيضا فرقة المحمدية وهم من الشيعة الإمامية ، أطلقت عليهم هذه التسمية لا ننظرهم محمد بن عبد الله بن الحسن ، وكانوا يقولون برجة الأموات إلى الدنيا قبل القيامة ، وفي ذلك قال شاعرهم :

إلى يوم يؤوبُ الناس فيه إلى دنياهم قبل الحساب^(١)
ويقول عبد القاهر البغدادي إن الخلاف بين الإمامية والزيدية من الشيعة بلغ حداً كبيراً لدرجة أنهم كان يكفر بعضهم بعضا . وظهر هذا الخلاف في شعرهم المذهبي ، فشاعر الإمامية يهجو الزيدية بقوله :

يا أيها الزيدية المهملية إمامكم ذو آفة مرسله
يا رخصات الجوّ تباً لكم عيشتُم فأخرجتُم لنا جندله
ويرد عليهم شاعر الزيدية بقوله :

إمامنا منتصب قائم لا كالذي يُطلب بالغريلة
كل إمام لا يرى جهرة لبس يساوي عندنا خردلة^(٢)

والخلاف ينور في هذه الأبيات حول نظرة كل فريق للإمامة . فالزيدية لهم إمام معروف هو زيد بن علي بن الحسن ، أما الإمامية فيستظرون رجعة إمام يختلفون عليه . والسبئية أتباع عبد الله بن سبأ يزعمون أن عليا لم يقتل ، ولكنه صعد إلى السماء وأنه في السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، ولهذا كلما سمع السبئيون صوت الرعد ، قالوا : عليك السلام يا أمير المؤمنين ! وقد هجا أعشى همدان السبئية وأوضح تفاهتهم بإيمانهم بكرمي المختار الذي ادعى الألوهية ونزول الوحي عليه ، وذلك في قوله :

شهدتُ عليكم أنكم سبئية وإني بكم يا شرطة الكفر عارف
وأقسم ما كرساكم بسكينة وإن كان قد لُقت عليه اللفائف

وإن لبس الثابت قُتِلَ وإن سَمَتَ حَمَامٌ حَوَالِيهِ وَفِيكُمْ زَخَارِفُ^(١)
 وإني امرؤُ أُحِبُّ آلَ مُحَمَّدٍ وَآثَرْتُ وَحْيَا ضُمْنَتَهُ الْمَصَاحِفُ^(٢)
 ويرى قلهوزن أن مذهب السبئية متأثر باليهودية أكثر من الفارسية ، فكما كان
 لموسى خليفة هو يوشع كذلك لمحمد خليفة هو علي^(٣).

وقد هجا السبئية والخوارج جميعا الشاعر إسحق بن سويد العلوي في قوله :
 بَرِثْتُ مِنَ الْخَوَارِجِ لَسْتُ مِنْهُمْ مِنَ الْغَزَالِ مِنْهُمْ وَابْنُ بَابٍ
 وَمِنْ قَوْمٍ إِذَا ذَكَرُوا عَلِيًّا يَرْدُونَ السَّلَامَ عَلَى السَّحَابِ
 وَلَكِنِّي أَحَبُّ بِكُلِّ قَلْبٍ وَأَعْلَمُ أَنَّ ذَاكَ مِنَ الصُّوَابِ
 رَسُولُ اللَّهِ وَالصَّدِيقُ حَبِيبُهُ أَرْجُو غَدًا حُسْنَ الثَّوَابِ^(٤)
 والخطابية - وهم من غلاة الروافض الحلولية التي تؤمن بالتناسخ - زعموا أن
 جعفر الصادق قد أودعهم جلداً فيه علم كل ما يحتاجون إليه من الغيب ، وسماه
 ذلك الجلد جفرا ، وزعموا أنه لا يقرأ فيه إلا من كان منهم . وقد أوضح لنا هارون
 ابن سعيد العجلي - وهو شاعر على مذهب الزيدية - في هجائه للخطابية ، عناصر
 مذهبهم ومذاهب الغلاة من أمثالهم الذين يتعلقون بأوهام وخرافات ، كما يكشف
 لنا عن العلاقة بين معتقداتهم وبين ما يعتقدونه النصراني بالنسبة إلى المسيح وذلك
 في قوله :

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الرَّافِضِينَ تَفَرَّقُوا وَكُلُّهُمْ فِي جَعْفَرٍ قَالَ مُنْكَرًا
 فَطَائِفَةٌ قَالُوا إِلَهُ وَمِنْهُمْ طَوَائِفٌ سَمِعَتْهُ النَّبِيُّ الْمُطَهَّرَا
 وَمَنْ عَجَبَ لَمْ أَقْضِهِ جِلْدَ جَعْفَرٍ بَرِثْتُ إِلَى الرَّحْمَنِ مِمَّنْ تَجَعَّفَرَا
 فَإِنْ كَانَ يَرْضَى مَا يَقُولُونَ جَعْفَرًا فَإِنِّي إِلَى رَبِّي أَفَارِقُ جَعْفَرَا

(١) العُتْنُ جمع عُتْنٍ وأصله غشاء يجعل للرجل من آدم . وأما الحمام فقد أرسله ابن الأثير في
 معركته ضد عبيد الله بن زياد ليوم جند . أن الملائكة أتت لنصرته (انظر : الملل والنحل
 ١ : ١٩٩) .

(٢) الحيوان ٢ : ٢٧١ . (٣) الخوارج والشيعة : ٢٤٤ .

(٤) الفرق بين الفرق : ١٤٤ .

بَرِثْتُ إِلَى الرَّحْمَنِ مِنْ كُلِّ رَافِضٍ بِصِيرُ بِيَابِ الْكُفْرِ فِي الدِّينِ أَغُورَا
 إِذَا كَفَّ أَهْلُ الْحَقِّ عَنْ بِدْعَةٍ مَضَى عَلَيْهَا وَإِنْ يَمْضُوا إِلَى الْحَقِّ قَصْرَا
 وَلَوْ قِيلَ إِنَّ الْفِيلَ ضَبَّ لَصَدَّقُوا وَلَوْ قِيلَ زِنْجِي تَحُولَ أَحْمَرَا
 وَأَخْلَفَ مِنْ بَوْلِ الْبَعِيرِ فَإِنَّهُ إِذَا هُوَ لِلْإِقْبَالِ وَجْهٌ أَذْهَرَا
 فَيَا قُبْحَ أَقْوَامٍ رَمَوْهُ بِفِرْيَةٍ كَمَا قَالَ فِي عَيْسَى الْفَرَسِيِّ مَنْ تَنْصُرَا^(١)

وقد سبق أن أشرنا إلى أن محمد جابر عبد العال قد حاول أن ينسب أبا نوامس إلى مذهب الخطابية والمعمرية وهم فرع من الخطابية ، ولكننا نفينا ذلك نفياً تاماً إذ لا يوجد عليه دليل .

أما بشار فقد سبق أن بينا نسبته إلى الكاملية ، وهم من غلاة الروافض أيضاً ، وبيننا رأى عبد القاهر البغدادي والصفدي صاحب نكت الهميان في ذلك ، وقد جوزنا في تعليقنا على هذا الموضوع أن يكون بشار قد تأثر في فترة من حياته بمذهب هؤلاء الروافض .

وأما أبو العتاهية وصلته بالثنوية من ما نوية وزرادشتية فقد فصلنا فيها القول عند الحديث عن الزندقة ، وكذلك تحدثنا عن الآراء التي نسبته إلى مذهب الزيدية البترية نسبة إلى كثير النوى الملقب بالأبتر . وأوضحنا من قبل أيضاً أن مطيع بن إلياس من روافض الشيعة لقوله :

أَمَصِيتُ جَمَّ بِلَابِلِ الصُّلْبِ دَهْرًا أَزْجِيهِ إِلَى دَهْرِ
 إِنْ فَهَتْ طُلَّ دَمِي وَإِنْ كُيِّمَتْ وَقَدَّتْ عَلَيَّ تَوَقَّدَ الْجَمْرِ
 مِمَّا جَنَاهُ عَلَى أَبِي حَسَنِ عَمْرٌ وَصَاحِبُهُ أَبُو بَكْرٍ^(٢)
 ولكننا لا نستطيع أن نقطع إلى أي فرقة كان ينتمي مطيع لأن هذه الأبيات وحدها هي التي عثرنا عليها في الشعر المذهبي منسوباً إليه .

ومن روافض الشيعة الغالية الذين ينسبون إلى الكفر فرقة المنصورية نسبة إلى أبي منصور العجلي ، وقد كفرت بالقيامة والجنة والنار ، وكانت تستخدم الحق غيلة للقضاء على أعدائها ، وفي هذه الفرقة يقول أعشى همدان :

(١) الفرق بين الفرق : ١٥٣ . (٢) شعراء عباسيون : ٤٩ .

إِذَا سِرْتُ فِي عِجَلٍ فِيسِرْ فِي صَحَابَةٍ وَكِندَةٌ فَاحْذَرَهَا حِذَارَكَ لِلْخَسْفِ
وَفِي شِيعَةِ الْأَعْمَى خِثَاقٌ وَغِيلَةٌ وَقَشْبٌ وَإِعْمَالٌ لَجَنَدَلَةِ الْقَذْفِ
وَكُلُّهُمْ شَرٌّ عَلَى أَنْ رَأَسَهُمْ حُمَيْدَةُ وَالْمِيلَاءُ حَاضِنَةُ الْكِسْفِ^(١)
والمغيرية أيضا كانت تغتال أعداءها - وهي تنسب إلى المغيرة بن سعيد العجلي
- وهي الشيعة التي يشير إليها أعشى همدان في البيت الثاني من الأبيات السابقة .
وفي هؤلاء الروافض الغلاة وفي غيرهم من السبئية والكربية - نسبة إلى أبي كرب
الضريير - يقول أبو السري معدان الشميطي :

خَشَبِيٌّ وَكَافِرٌ سَبَيَانِي كُرْبِيٌّ وَنَاسِخٌ قَتَالٌ
تِلْكَ تَبِيْعَةٌ وَهَاتِيكَ صَمْتٌ ثُمَّ دِينُ الْمُغِيرَةِ الْمُغْتَالِ
خَنَقٌ مَرَّةٌ وَشَمٌّ بُخَارٌ ثُمَّ رَضَمُخٌ بِالْجَنْدَلِ الْمُتَوَالِ^(٢)
ويروى الجاحظ لمعدان الشميطي هذا قصيدة صنف فيها الرافضة ثم الغالية
رقدم الشميطية على جميع أصناف الشيعة^(٣) والشميطية فرقة من الشيعة الإمامية
نسبت إلى أحمد بن شमित وكان صاحب المختار .

وفيما عدا هؤلاء الروافض الغلاة من الشيعة ومن لديهم من الشعراء المذهبيين
نجد شعراء شيعيين آخرين ليسوا من الغلاة ، ويأتي في مقدمة هؤلاء الكميت الذي
يعد من أوائل الشعراء المذهبيين في أواخر القرن الأول وأوائل الثاني . وقد اختلف
الكتاب الأقدمون في تحديد مذهب الكميت ، فالجاحظ جعله من الغالية^(٤) ،
والأصفهاني جعله من الروافض ، ولكن شعره يكشف لنا أن مذهبه الزيدية بدليل

(١) انظر : الحيوان ٦ : ٣٨٩ والقشيب خلط السم بالطعام ، أما حميدة فهي من أصحاب
ليل الساعظية ولها رياسة في الغالية ، والميلاء حاضنة أبي منصور صاحب المنصورية وهو الكسف ،
قالت الغالية : إياه عنى الله بقوله : (وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب مركوم) .
(٢) انظر : الحيوان ٢ : ٢٧٠ والخشب من طائفة كانوا يقتلون بالخشب والكربية طائفة من
السبئية ، والشطر الأول من البيت الثاني غامض المعنى يبدو أن به تحريفاً والجرح في البيت الأول على تقدير ما قبله .
(٣) الحيوان ٢ : ٢٦٨ .

(٤) البيان والبيان ١ : ٤٦ ويقول شوقي خفيف إن الجاحظ نعت الكميت بذلك إرضاء
للعباسيين لأن الكميت يقرر في حماسة إرث بيت علي للرسول معتمداً على القرابة ولذلك كان يقف
في صف بني فاطمة . وكل هذا لا يرضى العباسيين منه فقد ادعوا أنهم أصحاب هذا الإرث وأنهم
الأحق به (انظر : التطور والتجديد في الشعر الأموي : ٣١٥) .

عدم شتمه لأبي بكر وعمر والقول بظلمهما فاطمة بنت الرسول كما جاء في شعر النمرى مثلاً ، يقول الكميت في ذلك :

أَهْوَى عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا أَرْضَى بِشَتْمِ أَبِي بَكْرٍ وَلَا عَمْرًا
وَلَا أَقُولُ وَإِنْ لَمْ يُعْطَا فَدَكَاً بِنْتَ الرَّسُولِ وَلَا مِيرَاثَهُ كَفَرَاً
اللَّهُ يَعْلَمُ مَاذَا يَأْتِيَانِ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عُنْثَرٍ إِذَا اعْتَذَرَا^(١)

ويقول شوقي ضيف في ذلك إن مبادئ الزيدية معتدلة ، والكميت يصور هذا الاعتدال في هاشمياته ، فليس فيها غلو في تصور حقيقة الإمام ولا في العلم الذي بثه الله فيه . فالإمام ينبغي أن يكون قنباً وليس هناك بعد ذلك ما يصور علماً باطنياً أو شعوذة . ونستطيع أن نقول إن نظرية الزيدية كما تصورها الهاشميات إنما تركز على نظرية الإمامة والوراثة الشرعية لها ، ثم شروط تشرط في الإمام من الزهد والتقوى والشجاعة والسخاء والعلم بالكتاب والسنة واتباع هدى الشريعة ، والعدل بين الناس . وليس في الهاشميات بعد ذلك تقرير لرجعة أو تناسخ أو نحو ذلك مما يؤمن به غلاة الشيعة^(٢) .

وتقول سهر القلماوى إن الكميت هو أول من جاهر بحب آل البيت في شعره ، حتى إن شعره يعد وثيقة تاريخية في بعض مصطلحات الشيعة ، وجولد زهر يقول إن الكميت أول من استعمل كلمة « التقية » في معناها الاصطلاحي في قوله :

وإني، على أني أرى في نقيصة أخالف أقواماً لقوم ، لمزِيلُ

ويقول دى جوية في مقال له عن الكميت إن قيمة شعر الكميت الأدبية أقل من قيمته السياسية والتاريخية^(٣) . وفي نفس هذا المعنى ذكرنا من قبل نصاً لشوقي ضيف يقول فيه إن هاشميات الكميت أقدم نص يعرفنا بالمقالة الزيدية . ومن أجل ذلك كانت الهاشميات تعد لوناً أدبياً جديداً في تاريخ الشعر العربي ، فن قبل الكميت لم يتخذ شاعر شعره لإثبات مقالة مذهبية ، أما الكميت فإنه عمد عمداً إلى

(١) الهاشميات : ١٥٦ .

(٢) التطور والتجديد في الشعر الأموي : ٣١٤ ، ٣١٥ .

(٣) أدب الخوارج : ١٣٠ .

صياغة مقالة الزيدية في الشعر مستعينة بكل ما ثقفه العقل العربي في العراق لهذا العصر من صور حجاج وجدال واستدلال^(١).

ومن الشعر الذي دافع به الكميّ عن حق البيت الهاشمي في الخلافة قوله :

وَبَجَدْنَا لَكُمْ فِي آلِ حَامِمٍ آيَةً تَأُولُهَا مِنَّا تَقِيٌّ وَمُعَرِبٌ^(٢)
وَفِي غَيْرِهَا آيَا وَآيَا تَتَابَعَتْ لَكُمْ نَصَبٌ فِيهَا لَدَى الشُّكِّ مُنْصَبٌ
بِحَقِّكُمْ أَمْسَتْ قُرَيْشٌ تَقْوَدُنَا وَبِالْفَقْدِ مِنْهَا وَالرَّدِ يَفِينُ تُرْكِبٌ^(٣)
وَقَالُوا وَرَثَتْنَاهَا أَبَانَا وَأَمْنَا وَمَا وَرَثَتْنَاهُمْ ذَاكَ أُمٌّ وَلَا أَبٌ
يَرُونَهُمْ فَضْلًا عَلَى النَّاسِ وَاجِبًا سَفَاها وَحَقُّ الْهَاشِمِيِّينَ أَوْجَبٌ^(٤)

ويرى شوقي ضيف أن الكميّ قد استفاد من علم الكلام ومن صلته بالمعتزلة، وأن الهاشميات صورة دقيقة لطرفهم في الاستدلال والحوار وما يشفعون به هذا الاستدلال والحوار من نظر عقلي عميق . وهو يفرق بين الشعر المذهبي للكمي وشعر كثير لأن شعر الكميّ يخدم نظرية معينة ومذهباً محدداً ، ولهذا لا يكاد يذكر الكميّ اسم إمامه زيد ، أما كثير فشعره المذهبي يتصل بشخص الإمام وهو محمد بن الحنفية قبل أي شيء آخر^(٥) . وهذا الكلام في الواقع لا ينطبق على كثير وحده ولكنه ينطبق على جميع الشعراء المذهبيين الذين تناولناهم في هذا الفصل . وقد كان ذكرهم للإمام مسألة ضرورية لوجود خلاف على الأئمة وعقائد مذهبية معينة تتعلق بهم كالاختفاء والرجعة ، وهذا الخلاف وتلك العقائد لم يكن للزيدية علاقة بهما ، ومن هنا حدث هذا الفارق بين محور شعر الكميّ ومحور الشعراء المذهبيين الآخرين الذين ليسوا على مذهب الزيدية .

وما كان يشترطه الزيدية في الإمام ، كأن يكون من أبناء فاطمة ، وأن يكون عالماً

(١) التطور والتجديد في الشعر الأموي : ٢٥٥ .

(٢) يقصد بآيات سورة حاميم وغيرها مثل قوله تعالى (لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة والقرى) وقوله تعالى (وآت ذا القربى حقه) إلى غير ذلك .

(٣) يقصد بالفقد معاوية وبالرد يفين الذين أتوا من بعده .

(٤) الهاشميات : ٣٧ .

(٥) التطور والتجديد في الشعر الأموي : ٣٠٦ ، ٣٠٧ .

زاهداً شجاعاً سخياً، يردده الكمية في ديوانه ما دام قد أخذ على عاتقه أن ينشر
دعوة الزيدية وأسسها في شعره ، يقول في ذلك :

الحماءُ الكُفأةُ في الحَرْبِ إِنَّ لَفِ ضِرَامًا وَقودُها بِضِرَامِ
وَالْغُيُوثُ الَّذِينَ إِنَّ أَمَحَلَّ النَّاسِ فَمَاوِي حَوَاضِنِ الْإِيْتَامِ
غَالِبَيْنِ هَاشِمِيَيْنِ فِي الْعِلْمِ رَبَّوَا مِنْ عَطِيَّةِ الْعَلَامِ
وَهُمُ الْآخِذُونَ مِنْ ثِقَةِ الْأَمْرِ بِتَقْوَاهُمْ عُرَى لَا انفِصَامِ^(١)

ومن شعراء الشيعة أيضاً الذين لم يكونوا من الغلاة المتطرفين إبراهيم بن هرمة
ويقول عنه صاحب تاريخ بغداد إنه كان ممن اشتهر بالانقطاع إلى الطالبين^(٢).
ويقول ابن المعتز إنه كانت له مدائح في عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن
أبي طالب وفي حسن بن زيد عليهما السلام ، وكان منقطعاً إليهما ، ومن قوله في
آل البيت :

ومهما أَلَامُ عَلَى حُبِّهِمْ فَلِإِنِّي أَحِبُّ بَنِي فَاطِمَةَ
بَنِي بَنْتٍ مَنْ جَاءَ بِالْمُحْكَمَاتِ م وَالَّذِينَ وَالسُّنَّةِ الْقَائِمَةِ^(٣)

ولم يصلنا من شعر ابن هرمة المذهبي إلا هذان البيتان ، ومع ذلك فقد أنكر
أنه قالهما خوفاً من بطش العباسيين . ويبدو لنا أن ابن هرمة كان يميل فقط إلى
العلويين دون أن يتخذ مذهبهم عقيدة صحيحة له ، خاصة أنه كان مدمناً على
الشراب ، كل ما يرجوه قبل موته أن يسكر ويصبح به الصبيان :

أَسْأَلُ اللَّهَ مَسْكِرَةً قَبْلَ مَوْتِي وَصِيَّاحَ الصُّبَّانِ يَا سَكْرَانُ^(٤)

ويروى للمبرد أن الحسن بن زيد لما ولي المدينة قال لابن هرمة : إني لست
كمن باع لك دينه رجاء مدحك أو خوف ذمك (وهو هنا يعرض بولاة الأمويين) ..
وأنا أقسم بالله لئن أتيت بك سكران لأضربنك حداً للخمر وحداً للسكر ، فقال
ابن هرمة :

(٢) تاريخ بغداد ٦ : ١٢٧ .

(٤) الأغاني ٤ : ٣٩٧ .

(١) الهاشميات : ٢ .

(٣) طبقات الشعراء : ٢١ .

نَهَانِي ابْنُ الرَّسُولِ عَنِ الْمُدَامِ وَأَدْبَتْنِي بِآدَابِ الْكِرَامِ
 وَقَالَ لِي اصْطَبِرْ عَنْهَا وَدَعَهَا لِيَخَوْفِ اللَّهِ أَوْ خَوْفِ الْأَنَامِ
 وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَنْهَا وَحُبِّي لَهَا حُبٌّ تَمَكَّنَ فِي عِظَامِي
 أَرَى طِيبَ الْحَلَالِ عَلَى خُبْنًا وَطِيبُ النَّفْسِ فِي خُبْنِ الْحَرَامِ^(١)

ولا ندرى أكان إبراهيم بن هرمة - ما دام بهذا الخلق - من غلاة الرافضة الذين يبيحون لأنفسهم المحرمات، أم أنه كان يتشيع تشيعاً ظاهرياً وكان بطبيعته ماجناً سكيراً لا يصبر عن شراب ؟ وسواء أكان هذا أم ذاك فهو لا يعتد به في الشعر المذهبي لأنه لا يصور لنا عقيدة معينة ولا يرسى أصول مذهب يعتقه ، شأن الشعراء المذهبيين الذين تحدثنا عنهم . ولا يحتاج على ذلك بعدم وصول شعره إلينا ، فإنه لو كان قد وقف شعره أو أكثره على الناحية المذهبية، لوصلنا كما وصل شعر الكميت وغيره .

ومهما يكن من شيء فإن الشعر المذهبي كان اتجاهاً جديداً حقاً في الشعر العربي في القرن الثاني ، قد تكون قيمته الفنية أقل بكثير من قيمته التاريخية والفكرية ، لأنه يعنى بالاستدلال والوقائع والأسس والنظريات، دون أن يرمى رقة التعبير ولا جمال الأسلوب والأداء أو رونق الألفاظ ، ولكنه على أية حال يصور الاضطراب بين المذاهب والفرق المختلفة التي كانت تمارس نشاطها الفكري في القرن الثاني ، وما وصلنا من شعر ربما كان يصور جانباً صغيراً من هذه الفرق والمذاهب لأنها كانت متعددة لا يحيط بها حصر ولا فكر ، والمذهب الواحد يتفرق إلى عشرين فرقة أو أكثر كما أوضحنا من قبل . ولعل خير ما نختم به الكلام عن الشعر المذهبي تلك الأبيات التي قالها محمد بن يسير في إظهار ضيقه بهذه الفرق والمذاهب التي كانت في عصره :

بَا مَائِلِي عَنْ مَقَالَةِ الشُّعْرِ وَعَنْ صُنُوفِ الْأَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ
 دَعُ مَنْ يَقُودُ الْكَلَامَ نَاحِيَةَ فَمَا يَقُولُ الْكَلَامَ ذُو وَرَعِ

كُلُّ أَنَاثٍ يَدِيهِمْ حَسَنٌ ثُمَّ يَصِيرُونَ بَعْدُ لِلشُّنْعِ
 أَكْثَرُ مَا فِيهِ أَنْ يُقَالَ لَهُ لَمْ يَكُ فِي قَوْلِهِ بِمُنْقَطِعٍ^(١)
 وهذان البيتان اللذان أنشدهما الرياشي لأحد شعراء القرن الثاني أيضا ،
 يؤكد فيهما ما ذهب إليه ابن سير من الضيق بالتناحر بين الفرق والمذاهب المختلفة :
 قَدْ نَقَرْنَا النَّاسَ حَتَّى أَحْدَثُوا بِدْعًا فِي الدِّينِ بِالرَّأْيِ لَمْ تُبْعَثْ بِهَا الرُّسُلُ
 حَتَّى اسْتَخَفَّ بِحَقِّ اللَّهِ أَكْثَرُهُمْ وَفِي الَّذِي حُمِّلُوا مِنْ حَقِّهِ شُغْلٌ^(٢)
 وهذه الأبيات تمثل تيار المؤمنين السنين الكارهين للبدع والضلالات وما
 كان أكثرهما في هذا العصر كما أوضحنا في هذه الدراسة .

الشعر التعليمي

لعل آخر الاتجاهات الجديدة التي نتناولها بالدراسة والتي لاحظنا نشأتها في
 شعر القرن الثاني، هو الفن التعليمي الذي يصطنعه الشعراء عادة لنظم أنواع شتى
 من العلوم والمعارف تسهيلا لحفظها . وما لاشك فيه أن نشأة هذا الفن إنما تقترن
 باتساع أنواع المعارف والعلوم وازدياد الإقبال على التعليم والتعلم في القرن الثاني ، وما
 كان ممكنا أن ينشأ في الشعر العربي فن تعليمي قبل هذا القرن لهذا السبب
 نفسه .

والارتباط بين اتجاه الشعر التعليمي والاتجاهات الأخرى التي ذكرناها في هذا
 الفصل واضح تمام الوضوح فيما كتبناه عن تلك الاتجاهات . فكل منها كانت
 توجد فيه ناحية تعليمية، حتى المجون كما بينا في أرجوزة الرقاشي . وما دامت الثقافة

(١) الكامل للمبرد : ١٤٢ .

(٢) المصدر نفسه : ١٤١ .

العربية قد تأثرت بثقافات أجنبية مختلفة كما أوضحنا في أول هذه الدراسة، فهل يجوز لنا أن نتساءل : هل نشأ الفن التعليمي في الشعر العربي تحت وجود تأثير أجنبي من أى نوع ؟

إن اليونان عرفوا هذا الفن منذ زمن بعيد ، بل لعلمهم كانوا من أسبق الأمم في ذلك المضممار . فالشاعر اليوناني « هزيود » الذي كان يعيش في القرن الثامن قبل الميلاد نظم طائفة من القصائد فيها جمال شعري لا بأس به—كما يقول طه حسين — ولكنه قصده بها إلى تقييد طائفة مما كان اليونان يرونه علما في ذلك الوقت ، فقد نظم تاريخ الآلهة وأحاديثهم ، كما نظم هذه القصيدة المشهورة التي تعرف بالأعمال والأيام ، والتي بين فيها فصول السنة وما يلائمها من صروب الزراعة، وما يحتاج إليه الزارع من أداة وجهد وفن ، إلى غير ذلك مما تجده في هذه القصيدة من معارف زمن صاحبها^(١).

وفي الوقت نفسه نجد أن الهنود كان لهم ولم شديد بهذا الفن التعليمي . حتى إن البيروني شكك من نظمهم لقواعد الرياضة والفلك . لأن ذلك يخرجهم أحيانا عن ضبط القواعد وما يستلزمه من دقة في التعبير . ويرى أحمد أمين أن هذا الاتجاه ربما كان له تأثير في نشأة الفن التعليمي عند العرب^(٢) .

فأى الثقافتين إذن كان لها التأثير في نشأة الفن التعليمي في الشعر العربي في القرن الثاني ؟

الثقافة اليونانية أم الهندية ؟ إن كلا الثقافتين قد اتصلت بالفكر العربي اتصالا وثيقا كما بينا من قبل ، ولكن اتصال العرب بالأدب الهندي كان أوثق بكثير من اتصالهم بالأدب اليوناني ، لأن أدب الهنود أقرب إلى الطبيعة العربية بما فيه من أساطير وأسمار وحكايات . ثم إن علوم الهند التي كانت متقدمة فيها أو تتفرد بها، مثل الفلك والحساب وغيرهما ، كانت سببا في توثيق العلاقة بين الثقافتين العربية والهندية أيضا ، هذا بالإضافة إلى تأثير الشعراء المولدين الذين هم من أصل هندي، وتأثير عملية المزج بين الجنسيتين على وجه العموم ، وما يترتب عليها من آثار مختلفة .

نحن نميل إذن إلى إقرار هذا التأثير الهندي في نشأة الفن التعليمي في الشعر

(٢) ضحى الإسلام ١ : ٢٥٨ .

(١) حديث الأربعاء ٢ : ٢٢٠ .

العربي ، إذا كان لابد من وجود تأثير أجنبي ، وإذا لم يكن الشعر التعليمي قد نشأ نشأة طبيعية بانتشار حركة التعليم وإحساس المعلمين والمتعلمين على السواء بحاجتهم إلى نوع من التأليف (المدرسي) يسهل نقل المعلومات وحفظها ، فلم يجدوا غير الاستعانة بالشعر ليكون وسيلة مشوقة وسهلة في الوقت نفسه — خاصة بالنسبة للعقلية العربية المشهورة بقلربتها على حفظ الشعر وروايته .

ويرى شوقي ضيف أن الشعر التعليمي نشأ نشأة عربية خالصة في أواخر الدولة الأموية ، أي في أواخر القرن الأول وبداية الثاني ، إذ يعتبر أراجيز رؤبة والعجاج ومن إليهما « متونا لغوية » ، ويقول الكاتب في ذلك : (والإنسان لا يلم بديوانيهما حتى يقطع بأنهما كانا يؤلفان أراجيزهما قبل كل شيء من أجل الرواة ، ومن أجل أن يمداهم بكل لفظ غريب وكل أسلوب شاذ ، ومن هنا كنا نسمى هذه الأراجيز متونا لغوية . وقد بلغت هذه المتون صورتها المثالية عند رؤبة فهو النمو الأخير لهذا العمل التعليمي الذي أرادته المدرسة اللغوية من جهة ، والذي استجاب له الرجاز من جهة أخرى . ولعل ذلك ما جعل اللغويين يوقرونه أعظم التوقير . فأبو الفرج يقدمه في ترجمته له بقوله : (أخذ عنه وجوه أهل اللغة وكانوا يقتدون به ويحتجون بشعره ويجعلونه إماما) . . . وبين أيدينا أخبار كثيرة تدل على أن أصحاب اللغة والنحو من مثل يونس ، كانوا ما يزالون يلتفتون ما ينثره من درر الوحشي الغريب . وفي ديوانه إشارات كثيرة إلى النحاة من مثل قوله : (يلتمس النحوى فيها قصدى) ويفتخر بأن النحوى مهما كان عالما باللغة فإنه لا يبلغ مبلغه فيها إذ يقول :

لا ينظرُ النَحْوِيُّ فيها نظريَ وهو دهيُّ العلمِ والتعبيرِ

ولا يقرأ الإنسان في أراجيز رؤبة حتى يشعر شعورا واضحا بأنه اتخذ لنفسه وظيفة غريبة هي ، صياغة الألفاظ والأساليب والإتيان بكل غريب شاذ فيها ، حتى يرضى ذوق اللغويين وحاجتهم . وقرأ له هذا المطلع في أرجوزة له مشهورة :

وقاتم الأعماق خاوى المَخْتَرَقِ	مُشْتَبِهِ الأعلامِ لَمَاعِ الخَفَقِ
يَكِلُ وفدُ الرِّيحِ مِنْ حَيْثُ انْخَرَقِ	شَارِ بِمَنْ عَوَّةَ جَذْبِ المُنْطَلَقِ
ناه من التَّصْبِيحِ نَائِي المَغْتَبِقِ	تبدو لنا أعلامُهُ بَعْدَ الفَرَقِ

فِي قِطْعِ الْآلِ وَهَبَاتِ الدُّقِّ خَارِجَةً أَعْنَاقُهَا مِنْ مُعْتَنَقِ
تَنْشِطَتُهُ كُلُّ مِغْلَاةِ الْوَهَقِ مَضْبُورَةً قِرْوَاءَ هِرْجَابٍ فُنُقِ^(١)

..... نحن إذن بإزاء متون تؤلف لا بإزاء أشعار تصاغ ويعبر بها أصحابها عن حاجاتهم الوجدانية أو العقلية ، فقد تطور الشعر العربي وأصبحت الأرجوزة منه خاصة تؤلف من أجل حاجة الملزمة اللغوية وما تريده من الشواهد والأمثال . والأرجوزة الأموية من هذه الناحية تعد أول شعر تعليمي ظهر في اللغة العربية . ولعل في هذا ما يدل على المكان الذي ينبغي أن توضع فيه ، أو الذي وضعت فيه فعلاً ، فكانها صحف العلماء من مثل يونس وأبي عمرو بن العلاء ، يتعلمونها ويعلمونها الناس ، وينقلونها إلى أذهانهم وينقشونها في عقولهم ، ليدلوا بها على مدى علمهم في اللغة ومعرفتهم بالفاظها المستعملة والمهملة^(٢) .

ونحن وإن كنا نقر ما ذهب إليه شوقي ضيف من اعتبار أراجيز رؤبة وأضرابه متوناً لغوية ، إلا أننا لا نجعلها شعراً تعليمياً بالمعنى المفهوم من الشعر التعليمي ، وذلك لأنها باعتراف الباحث نفسه وضعت من أجل علماء اللغة أنفسهم ليلتقطوا منها ما لا يعرفونه من الغريب ، فهي إذن محدودة بهذا النطاق لا تتعداه بعكس الشعر التعليمي الذي يتوجه إلى المتعلمين أولاً ليسهل عليهم حفظ ما يتضمنه هذا الشعر من علوم ومعارف .

ومع ذلك فقد كان الرجز والمزدوج منه في الغالب هو الشكل الذي اعتمد عليه الشعر التعليمي اعتماداً كلياً في القرن الثاني . ولعل أقدم ما وصلنا من هذا الرجز المزدوج ، تلك الخطبة التي ألقاها الوليد بن يزيد على منبر المسجد في يوم الجمعة ولعلها كانت مقدمة للرجز التعليمي في هذا القرن ، وقد قال فيها :

(١) قاتم الأعماق يقصد ما بعد من أطراف المقازة التي يصفها ، الخثرق : مهب الريح ، مشبه الأعلام : متشابه الجبال ، الخفق : السراب ، وفد الريح : أوطا ، الخرق : هب ، شاز : غليظ ، عره : أقام ، ومعنى البيت الثالث : لا يوجد فيه ماء يورد صيحاً أو عشية ، وبعد الفرق أي بعد الفرق في السراب ، اللفق : التراب الدقيق ، تنشطه : يجارته ، مغللة الوهق : يريد أن ناقتة سريعة ، مضبورة : مجموعة الخلق ، قرواء : طويلة الظهر ، هرجاب : ضخمة ، الفثق : الكثيرة اللحم .

(٢) التطور والتجديد في الشعر الأموي : ٣٤٥ وما بعدها .

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلِيُّ الْحَمْدِ أَحْمَدُهُ فِي يُسْرِنَا وَالْجَهْدِ
 وَهُوَ الَّذِي فِي الْكَرْبِ أَسْتَعِينُ وَهُوَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ قَرِينُ
 أَشْهَدُ فِي الدُّنْيَا وَمَا سِوَاهَا أَنْ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ إِلَّا هَا
 مَا إِنَّ لَهُ فِي خَلْقِهِ شَرِيكَ قَدْ خَضَعْتَ لِمُلْكِهِ الْمُلُوكُ^(١)

وتتابع بعد ذلك النظم في الشعر التعليمي واستخدام الرجز المزدوج في صوغ أنواع العلوم والمعارف ، فتجد محمد بن إبراهيم الفزاري ينظم شعرا تعليميا في الفلك ، لم نصلنا منه غير مقطوعة صغيرة رواها صاحب الوافي بالوفيات ، وياقوت في معجم الأدباء . وكذلك نظم أبو هفيما يندو - إبراهيم بن حبيب الفزاري قصيدة في علم النجوم أيضا لم يصلنا منها شيء^(٢) . وربما كان الأب والابن شخصا واحدا لأن الصفدي يقول عن محمد بن إبراهيم بن حبيب الفزاري إنه (كان عالما بأمر النجوم ، له قصيدة تقوم مقام الزيجات وهي مزدوجة ، قال المرزباني تدخل هي وشروحها في عشرة أجلاد ، وأولها :

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَعْظَمِ ذِي الْفَضْلِ وَالْمَجْدِ الْكَبِيرِ الْأَكْرَمِ
 الْوَاحِدِ الْفَرْدِ الْجَوَادِ الْمُنْعِمِ

الْخَالِقِ السَّبْعِ الْعُلَى طِبَاقاً وَالشَّمْسِ يَجْلُو ضَوْئُهَا الْإِغْسَاقَا
 وَالْبَلَدِ يَمَلَأُ نُورُهُ الْآفَاقَا

وَالْفَلَكَ الدَّائِرِ فِي الْمَسِيرِ لِأَعْظَمِ الْخَطْبِ مِنْ الْأُمُورِ
 يَسِيرُ فِي بَحْرِ مِنَ الْبُحُورِ

فِيهِ النُّجُومُ كُلُّهَا عَوَامِلُ مِنْهَا مُقِيمٌ دَهْرُهُ وَزَايِلُ
 فَطَالِعٌ مِنْهَا وَمِنْهَا آفِلُ^(٣)

(١) الأغاني ٧ : ٥٧ ..

(٢) المهرست : ٣٨١ .

(٣) الوافي بالوفيات ١ : ٣٣٦ .

والملاحظ على الشعر التعليمي كله - كما يتضح في هذه المنظومة - أنه كان من العوامل القوية التي حررت الشعر في القرن الثاني من نظام القصيدة التقليدية وخاصة في القوافي . وذلك لأن طبيعة الشعر التعليمي وصوغه لمعارف وعلوم شتى ، ألزمت الشعراء بالاتجاه إلى المزدوج وغيره من ضروب النظم ، كما سنبين بالتفصيل في الباب الثالث من هذا البحث .

وإسحق بن حنين له قصيدة تعليمية في تاريخ الطب يقول فيها :

أنا ابن الذين استودع الطب فيهم	وسمى به طفل وكهل ويافع
يُبصرني أرسططاليس بارعاً	يقوم مني منطق لا يدافع
وبقراط في تفصيل ما أثبت الألى	لنا الضر والإسقام طباً مضارع
وما زال جالينوس يشق صدورنا	لما اختلفت فيه علينا الطبائع
ويحيى بن ماسويه وأهرون قبله	لهم كتب للناس فيها منافع ^(١)

واحتاج العلماء بسبب فساد الألسنة إلى تحجيب علم النحو - الذي نشأ في القرن الثاني واستقرت أوضاعه - إلى الناشئة ، ولهذا نجد لهم شعراً تعليمياً في مدحه ، ربما كان هو الأساس فيما بعد لألفية ابن مالك وغيرها من النظم التعليمية في النحو . ومن ذلك الشعر قول إسحق بن خلف البهراني :

النحو يبسط من لسان الألكن	والمرء تكريمه إذا لم يلحن
وإذا طلبت من العلوم أجلها	فأجلها منها مقيم الألسن ^(٢)

وللكسائي قصيدة في هذا المعنى أيضاً يقول فيها :

إنما النحو قياس يُتبع	وبه في كل أمر يُنتفع
فإذا ما أبصر النحو فتى	مر في المنطق مرأ فأتبع
فاتقاه كل من جالس	من جليس ناطق أو مُستمع
وإذا لم يبصر النحو فتى	هاب أن ينطق جبناً فانقطع

(١) شعراء النصرانية بعد الإسلام : ٢٤٩ .

(٢) الكامل للمبرد : ٢٣٩ .

فتراه يَنْصِبُ الرَّفْعَ وما
 يقرأ القرآن لا يعرف ما
 والذي يعرفه يقرؤه
 ناظرًا فيه وفي إعرابه
 فهما فيه سواء عندكم
 كم وضع رفع النخو وكم
 من شريف قد رأيناه وضع^(١)

وفي علم التاريخ نجد قصيدة للجري تبلغ نحو مائة وخمسين بيتًا، أتى فيها على جميع الحوادث ببغداد، في الحرب التي دارت رحاها بين الأميين والمأمون، وقد تركها لطلوها ابن الأثير^(٢) فلم نعتز للأسف عليها عند غيره. والناحظ في (الحيوان) يقول إن للأصمعي قصيدة (يذكر فيها من أهلك الله عز ذكره من الملوك وأباد من الأمم الحالية) ومنها قوله :

أغْلَقَتْ تَبَعًا جِبَالُ الْمُنُونِ
 وَأَصَابَتْ مِنْ بَعْدِهِمْ آلُ هِرْمَا
 مَلَكَ الْحَضَرَ وَالْقُرَاتَ إِلَى دِجِ
 كُلِّ جِمْلٍ بِحُرٍّ فَوْقَ بَعِيرٍ
 وَانْتَحَتْ بَعْدَهُ عَلَى ذِي جُدُونِ
 سَ وَعَادَتْ مِنْ بَعْدِ السَّاطِرُونِ
 لَمَّةَ شَرْقًا فَالْطُّورِ مِنْ عَبْدِينَ
 فَلَهُ مَكْسُهُ وَمَكْسُ السُّنَيْنِ^(٣)

وفي باب الفرائض نجد مزدوجة لأبان بن عبد الحميد اللاهني يشرح فيها أحكام الصوم والزكاة وقد افتتحها بقوله :

قَصِيدَةُ الصَّيَامِ وَالزَّكَاةِ
 ثُمَّ يَبْدَأُ حَدِيثَهُ عَنِ الصَّوْمِ فَيَقُولُ :
 هَذَا كِتَابُ الصَّوْمِ وَهُوَ جَامِعُ
 مِنْ ذَلِكَ الْمُنَزَّلِ فِي الْقُرْآنِ
 نَقْلُ أَبَانٍ مِنْ قَمِ الرُّوَاةِ
 لِكُلِّ مَا قَامَتْ بِهِ الشَّرَائِعُ
 فَضْلًا عَلَى مَنْ كَانَ ذَا بَيَانٍ

(٢) الكامل ٦ : ١٠٠ .

(١) تاريخ بغداد ١١ : ٤١٢ .

(٣) الحيوان ٦ : ١٤٩ وهو جدون لعله يقصد ذا جدون وهو من أدواء اليمن ، والهرماس هر نصيين ، والساطرون من ملوك العجم ، والحضر مدينة بإزاء تكريت بالعراق ، وطور عديس بليدة من أعمال نصيين .

ومنه ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم
 من عهده المتبع المرضى
 كما هدى الله به وعلمنا
 وبعضه على اختلاف الناس
 والجامع الذي إليه صاروا
 قال أبو يوسف أما المفترض
 فرمضان صومه إذا عرّض
 والصوم في كفارة الأيمان
 من حيث ما يجري به اللسان...^(١)

وفي ميدان الفلسفة الطبيعية وعلم الحيوان أيضا نجد قصيدتين لبشر بن المعتمر ،
 جمع فيهما كما يقول الجاحظ (كثيرا من هذه الغرائب والفوائد ، ونبه بهذا على وجوه
 كثيرة من الحكمة العجيبة والموعظة البليغة) ، يقول في إحداها :

تبارك الله وسبحانه بين يديه النفع والضر
 من خلقه في رزقه كلهم الذئب والتيتل والغفر
 وساكن الجوّ إذا ماعلا فيه ومن مسكنه القفر
 والصّدع الأعصم في شاهين وجأبه مسكنها الوعر
 والحيّة الصماء في جحرها والتنفّل الرائغ والذر^(٢)

وذكر الجاحظ أيضا قصيدة للحكم بن عمرو البهراني موضوعها الحيوان أيضا
 ويقول الجاحظ إنه (ذكر فيها ضروبا كلها طريف غريب) وأولها :

إنّ ربّي لما يشاء قدير ما لشيء أرادته من مفر^(٣)
 كما ذكر أرجوزة للرقاشي في الفهد^(٤).

وإذا صح ما ذكره الرواة عن أبان اللاحقي ونظمه التعليمي لكان يعد بحق
 شاعر هذا النوع في القرن الثاني . فهو إلى جانب نظمته في الفرائض ، قد نظم
 قصائد أخرى تعليمية في تاريخ الفرس ، منها ما هو في سيرة أردشير ، ومنها ما هو في

(١) الأوراق (أخبار الشعراء) : ٥١ .

(٢) الحيوان ٦ : ٢٨٤ .

(٣) المصدر نفسه ٦ : ٨٠ .

(٤) المصدر نفسه ٦ : ٤٧٢ .

سيرة أنوشروان ، كما نظم قصائد في العقائد الفارسية والهندية ، كما يذكر « هوتسما » ، فنظم كتاب بلوهر وبوداسف وكتاب مزدك^(١) .

وكان لأبان أيضا مجهود واضح في صياغة الأسماء والأساطير الأجنبية في شعر تعليمي ، فيقال إنه نظم كتاب السندباد - وهو من أصل هندي - كما نظم كتاب كليلة ودمنة بما فيه من حكم تلقى على ألسنة الحيوان ، وجعله في أربعة عشر ألف بيت كما يقول الخطيب البغدادي^(٢) . وقد أورد الصولي جزءا من منظومة أبان لكليلة ودمنة يقول فيه :

هذا كتابُ أدبٍ ومحنَةٍ	وهو الذي يُدعى كليله دمنه
فيه دلالاتٌ وفيه رُشدٌ	وهو كتابٌ وضعته الهندُ
فوصفوا آداب كلِّ عالمٍ	حكايةً عن السنِّ البهائم
فالحكماء يعرفون فضله	والسُّخفاء يشتهون هزله
وهو على ذاك يسيرُ الحفظِ	لذُّ على اللسانِ عند اللفظِ
يا نفس لا تشاركِ الجهالة	في حُبِّ مذموم كأن قد زالا
يا نفس لا تشقى ولا تعنى	في طلبِ الدنيا ولا تمنى ..

ويقول في باب الأسد والثور :

وإنَّ مَنْ كان دَنِيءَ النَّفْسِ	يَرْضَى مِنَ الْأَرْفَعِ بِالْأَخْسِ
كَمِثْلِ الْكَلْبِ الشَّقِيِّ الْبَائِسِ	يَفْرَحُ بِالْعَظْمِ الْعَتِيقِ الْبَائِسِ
وإنَّ أَهْلَ الْفَضْلِ لَا يَرْضِيهِمْ	شَيْءٌ إِذَا مَا كَانَ لَا يَعْنِيهِمْ
كَالْأَسَدِ الَّذِي يَصِيدُ الْأَرْنَبَا	ثُمَّ يَرَى الْعَيْرَ الْمُجَدَّ هَرَبَا ^(٣)

وابن النديم يذكر أن أبان بن عبد الحميد لم يكن وحده الذي نظم كليلة ودمنة ، فقد نظمها أيضا علي بن داود ، وبشر بن المعتمر^(٤) . ويقول ابن النديم

(١) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) : مادة أبان اللاحق .

(٢) تاريخ بغداد ٧ : ٤٤ . (٣) الأوراق (أخبار الشعراء) : ٤٦ وما بعدها .

(٤) الفهرست : ٤٢٤ .

في موضع آخر إنه كانت توجد جماعة يعملون الخرافات والأسمار على السنة الحيوان وغيره^(١) — لا تدرى إن كان ذلك شعرا أم نثرا — وهم سهل بن هارون ، وعلى ابن داود ، والعتابي ، وأحمد بن أبي طاهر^(٢) . فكان هذا النوع من الشعر التعليمي قد اتسع مداه واستقر وضعه في الأدب العربي منذ القرن الثاني .

وقد نظم أبان اللاحقي أيضا قصيدة في نظام الكون (ذكر فيها مبتدأ الخلق وأمر الدنيا وأشياء من المنطق) وسماها ذات الحلال^(٣) ، ولكن لم يصلنا منها شيء .
لنعرف موضوعاتها بالتفصيل .

وحمدان بن أبان اللاحقي لم يقصر أيضا في ميدان الشعر التعليمي عن مدى أبيه وإن لم يبلغ مبداه ، وإله قصيدة تعليمية طريفة في فن الحب وحيل المحبين . ويبدو أن أباه لم يترك له مجالاً في الشعر التعليمي ، فابتكر هو هذا الموضوع ليكون شيئاً جديداً فيه ، يقول :

ما بال أهل الأدب	مننا وأهل الكتب
قد وضعوا الآدابا	واتبعوا الكتابا
لكل فن دقتر	منقط . مخبر
ففرقت أجناسا	وعلموها الناسا
بالحيل الرقيقة	والفطن الدقيقة
فأرشدوا الضاللا	وعلموا الجهالا
سوى المحبين فلم	يرعوا لهم حق الذمم
في علم ما قد جهلوا	وما به قد ابتلوا
قد غلقت رؤوسهم	واستعبرت عيونهم
وحالفوا السهادا	وخالفوا الرقادا

وصفت أهل العشق ولم أمل عن حق

(٢) المصدر نفسه ٤٢٨ .

(١) الفهرست : ٤٢٨ .

(٣) انظر : تاريخ بغداد ٧ : ٤٤ .

فاسمع مقالاً صادقاً يا مَنْ يَبِيتُ عاشقاً
للحب خَلَّتَانِ هما هما اللتان
الصبرُ والرَّفْقُ معاً يوماً إذا ما اجتمعا
في عاشقٍ مهجورٍ مُبَاعِدٍ مفرورٍ
قضى قريباً وَطِراً وبلقاء الوطـراً^(١)

وكما وسع الشعر التعليمي أنواع العلوم والمعارف والآداب التي كانت شائعة في القرن الثاني ، كذلك وسع المذاهب المختلفة التي كانت موجودة في هذا العصر ، حتى إن أحد الباحثين المحدثين يرى وجود علاقة قوية بين الشعر التعليمي والمذهبي فهو يقول : (إن الشعر التعليمي مرحلة من مراحل التطور في شعر الأخلاق والحكمة ، إذ أن الشعر يكون في أول أمره نصحا وإرشادا ومواعظ تقوم على أساس التجارب الإنسانية العامة ، حتى إذا بلغ الشعراء من العلم والمعرفة مبلغا حسنا ، أغرامهم ذلك بأن يستخدموا معارفهم الجديدة في هذا الطراز من الشعر . وقد نشأ هذا الضرب من الشعر عند أصحاب الآراء والمذاهب الدينية من الشعراء)^(٢) .

ولعل أهم الشعراء المذهبيين الذين اهتموا بهذه الناحية التعليمية في شعرهم السيد الحميري فهو - كما يقول ابن المعتز - (لم يترك لعل بن أبي طالب فضيلة معروفة إلا نقلها إلى الشعر)^(٣) وقد أراد بذلك ، فيما يبدو لي ، تنشئة أطفال الشيعة على حب الإمام ، والإيمان بما يرتبط به من أساطير وكرامات ، وتلقين هؤلاء الأطفال أيضا حب آل البيت وأئمتهم الذين يقرونهم جميعا .

ومن تلك القصص التعليمية التي نظمها السيد ماروي عن علي بن أبي طالب أنه عزم على الركوب فلبس ثيابه وأراد لبس الخف ، فلبس أحد خفيه ثم أهوى إلى الآخر ليأخذه ، فانقض عقاب من السماء فحلق به ثم ألقاه فسقط منه ثعبان انساب فدخل جحرا ، نظمها السيد فقال :

(١) الأوراق (أخبار الشعراء) : ٥٧ وما بعدها .

(٢) انظر : الشعر في بغداد : ٢٥٥ .

(٣) طبقات الشعراء : ٣٢ .

أَلَا يَا قَوْمُ لِلْعَجَبِ الْعُجَابِ لِيُخَفُّ أَبِي الْحُسَيْنِ وَلِلْحَبَابِ
 أَنِّي خُفًّا لَهُ وَأَنْسَابَ فِيهِ لِيَنْهَشَ رِجْلَهُ مِنْهُ بِنَابِ
 فَخَرُّ مِنَ السَّمَاءِ لَهُ عُقَابٌ مِنْ الْعُقْبَانِ أَوْ شَبَّهِ الْعُقَابِ
 فَطَارَ بِهِ فَحَلَّقَ ثُمَّ أَهْوَى بِهِ لِلْأَرْضِ مِنْ دُونِ السُّحَابِ
 إِلَى جُحْرِ لَهُ فَانْسَابَ فِيهِ بَعِيدَ الْقَمَرِ لَمْ يُرْتَجَعْ بِبَابِ
 كَرِيهُ الْوَجْهِ أَسْوَدُ ذُو بَصِيصٍ حَدِيدُ النَّابِ أَزْرَقُ ذُو لُعَابِ
 وَدُفِعَ عَنْ أَبِي حَسَنِ عَلَى نَقِيعِ سِهَامِهِ بَعْدَ انْسِيَابِ^(١)

وفي الروايات التي تدور حول الحسن والحسين أنهما وجدا النبي عليه السلام ساجدا فركبا على ظهره ، فقال عمر بن الخطاب : نعم المطى مطيكما ، فقال الرسول : ونعم الراكبان هما . وقد أوضحت هذه الرواية للسيد الحميري بقصيدة تعليمية قال فيها :

أَنِّي حَسَنًا وَالْحُسَيْنَ النَّبِيَّ وَقَدْ جَلَسَا حَجْرَةَ يَلْعَبَانِ
 فَفَدَاهُمَا ثُمَّ حَيَّاهُمَا وَكَانَا لَدَيْهِ بِذَاكَ الْمَكَانِ
 فَرَاخًا وَتَحْتَهُمَا عَاتِقَاهُ فَنِعْمَ الْمَطِيَّةُ وَالرَّاكِبَانِ
 وَلِيدَانِ أُمَّهُمَا بَرَّةٌ حَصَانٌ مَطْهَرَةٌ لِلْحَصَانِ
 وَشَيْخُهُمَا ابْنُ أَبِي طَالِبٍ فَنِعْمَ الْوَلِيدَانِ وَالْوَالِدَانِ^(٢)

وشعراء الزهد والتصوف في القرن الثاني كانت لهم ناحية تعليمية في شعرهم كما سبق أن أشرنا ، ولعل أيا العتاهية أبرز هؤلاء الشعراء في هذا الميدان ، ويقول خلف الله إن قصائد أبي العتاهية التعليمية أخذت مكانها في تربية الذوق الإسلامي وفي تهذيب الناشئين من مثل قوله :

الْحَمْدُ لِلَّهِ ذِي الْمَعَالِي وَالْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ الْجَلِيلِ

(١) الأغاني ٧ : ٢٥٧ .

(٢) الأغاني ٧ : ٢٥٩ .

وقوله :

اللهُ أَكْرَمُ مَنْ يُنَاجِي والمرءُ إن راجيت راجي^(١)
ومن هذه الأشعار التعليمية أيضاً قوله :

أى عيش يكون أبلغ من عيش^٢ كفافٍ قوتٍ بقدرِ البلاغِ
صاحبُ البغي ليس يتسلم منه وعلى نفسه بغي كل باغي
رُب ذى نعمة تعرض منها حائل بينه وبين المساغِ
أبلغ الدفر في مواعظه بل زاد فيهن له على الإبلاغِ
خبنتنى الأيام عفى ومالى وشبابي وصحتي وفراغى^(٣)

ولعل أرجوزة أبو العتاهية المسماة « ذات الأمثال » تصور لنا أصدق تصوير تلك الناحية التعليمية في شعره ، فهي قصيدة تهذيبية في مجموعها تتضمن مواعظ وحكماً يقدمها أبو العتاهية ناصحاً محذراً ، وهو يقف من الناس موقف المعلم من تلاميذه أو موقف الحكيم الذى يلقى عظامه من فوق منبر . وما يقوله أبو العتاهية في هذه الأرجوزة :

ما انتفع المرء بمثل عقله وخير دخر المرء حسن فعله
إن الشباب والفراغ والجدة مفسدة للعقل أى مفسدة
اصحب ذوى الفضل وأهل اللين فالمرء منسوب إلى القارين
إياك والغيبة والنميمة فإنها منزلة ذميمة
لا تذهبن في الأمور فرطاً لا تسألن إن سألت شططا
وكن من الناس جميعاً وسطاً^(٣)

ولم تخل الأندلس ، على الرغم مما وصفناه من ضعف الحياة الأدبية فيها في القرن الثانى ، من شعر تعليمي لعله كان صدى لهذا النوع الذى كان موجوداً في

(١) دراسات في الأدب الإسلامى : ١٠٩ .

(٢) الأغاني ٤ : ٤٠ .

(٣) ديوان أبو العتاهية : ٣٨٨ .

المشرق ، فجوميذ يقول (إن يحيى بن الحكم الغزال نظم أرجوزة في فتح الأندلس قال فيها ابن حيان إنها كانت جميلة طويلة ، عرض فيها أسباب الفتح والوقائع التي جرت بين المسلمين والنصارى ، وأطال الحديث عن أمراء هذا الصقع في أسلوب جميل فيه عمق . وكانت شائعة متداولة بين أيدي الناس ، وقد ضاعت هذه الأرجوزة) . كما يقول أيضا إن تمام بن عامر بن علقمة نظم (الأرجوزة المشهورة في ذكر افتتاح الأندلس وتسمية ولاياتها والخلفاء فيها ووصف حروبها من وقت دخول طارق بن زياد إلى آخر أيام الأمير عبد الرحمن بن الحكم)^(١) .

ومما تقدم يتبين لنا أن الشعر التعليمي كان اتجاهاً جديداً من اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري ، دعا إلى وجوده انتشار التعليم وامتزاج الثقافات ودخول علوم ومعارف أجنبية إلى الفكر العربي . وسواء أكانت نشأته عربية خالصة أم بتأثير أجنبي هندي أو يوناني ، فهو في نظرنا ليس فناً مؤثراً ولا شعراً خالداً وليس له من الشعر إلا اسمه ، أو كما عبر عنه طه حسين قائلاً : (هو فن ليس له في نفسه قيمة أدبية ولا سما في العصور المتحضرة كمصر العباسيين ، وإنما قيمته في تلك العصور التي لاحظ لها من علم ولا من حضارة ، والتي لا تنتشر فيها الكتابة ولا يسهل فيها تسجيل العلم وتدوينه ، ففي مثل هذه العصور ينفع الشعر التعليمي ويفيد لأنه أيسر حفظاً من النثر)^(٢) .

وقد كان لهذا النوع من النظم أثر خطير بعد ذلك في حياة الشعر العربي إذ أصبح في العصور المتأخرة النوع الوحيد الذي يسمى شعراً وما هو بشعر . وبمحدثنا عن الشعر التعليمي نكون قد انتهينا من دراسة الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي في القرن الثاني ، وهي اتجاهات متشعبة أحياناً متشابكة أحياناً أخرى ، ولكنها على العموم جديدة في شعر هذا العصر ، لم توجد قبله ، وربما اختفى بعضها بعد انتهائه . وستحدث في الفصل التالي عن اتجاهات الشعر التي كانت موجودة قبل القرن الثاني ، ولكن دخلها بعض التطور والتغيير بفعل العوامل المختلفة ، وهذه الناحية من التطور والتغيير هي التي ستكون موضع عنايتنا في هذه الدراسة .

(٢) حديث الأربعاء ٢ : ٢٢١ .

(١) الشعر الأندلسي : ٥٦ .

الفصل الثالث

الاتجاهات المجددة

كان من الطبيعي أن تظل أبواب الشعر العربي القديمة مستمرة الحياة في القرن الثاني بصورة أو بأخرى ، بسبب الظروف التي سبق لنا أن شرحناها وأهمها أن تطور الحياة الفكرية عند العرب ليس معناه انقطاع الصلة بالقديم انقطاعاً تاماً ، وخصوصاً أن الفترة بين الجاهلية وبين التطور الهائل الذي بلغته الحياة العربية في القرن الثاني قصيرة إذا قيست بمقياس حياة الأمم والشعوب وتطور الحضارات . وقطع الصلة بالقديم لا بد أن يحدث هزة نفسية عميقة الجذور قد تطيح بكيان رمقومات الأمة التي تقدم على قطع هذه الصلة . هذا بالإضافة إلى أن أبواب الشعر العربي ، وكلها تنحصر في النوع الغنائي ، هي التي كان يمكن أن توجد في كل شعر إنساني في هذا التاريخ البعيد ، ومعظمها لا يزال لب الشعر الغنائي وأهم أغراضه حتى عصرنا الحاضر . فلذلك كله كان لا بد أن تستمر هذه الأبواب ، ولكن مع شيء من التحوير والتعديل في بعضها تقتضيها سنة التطور وطبيعة المتحضر . فبعض هذه الأبواب إذن دخلته اتجاهات جديدة لم تكن موجودة من قبل ، وبعضها الآخر اتسع أفقه واتسع ميدانه ، ونوع ثالث انكمش أمره وتعدلت أهدافه ، هذا إلى جانب بعض الأبواب التي استمرت على ما هي عليه تقريباً ، وهذه لن نغنى بها كثيراً في هذا الفصل ، ولكننا سنتناول فيه جميع الأغراض القديمة التي تضمنها شعر القرن الثاني وتجددت فيه ، موضحين أهم اتجاهاتها التي دخلها التطور أو التغيير ، أو بالأحرى التي تجددت بفعل المؤثرات المختلفة التي كانت تعمل عملها في هذا العصر ، ولعل أول تلك الأغراض الجديدة بالبحث شعر المديح الذي يقترن بالشعر السيامي في اتصال وثيق ، ولهذا سندرسهما فيما يلي :

المدح والشعر السياسي

كان من الطبيعي أن يتطور شعر المديح منذ انقضى العصر الجاهلي وركز الإسلام لواءه في أرض الجزيرة العربية ، لأن الفضائل التي كان يمدح بها الجاهلي دخلها شيء من التعديل من وجهة النظر الإسلامية ، فوصف الممدوح بالفتوة وشرب الراح والمقامرة والإقبال على الشهوات ، أصبح من المساوي والذائل التي ينبغي للمسلم أن يتجنبها ويتحاشاها لينجو بدينه . ومع ذلك فقد كان في شعر المديح الجاهلي مجموعة من الفضائل الإنسانية التي لا تجرى عليها أحكام التغيير والتعديل ، وقد أحصاها قدامة بن جعفر فوجد أنها تنحصر في أربع فضائل هي : العقل والعفة والعدل والشجاعة .^(١) وواضح أن قدامة بن أبيه هذا على مذهب أرسطو في الأخلاق . وهذه الفضائل استمرت من غير شك في شعر المديح العربي في العصور المختلفة ، ولكن دخلتها تفريعات كثيرة وزيادات متنوعة منذ ظهور الإسلام ، بل قبل ظهوره . فابن رشيقي مثلاً يلاحظ أن فضيلة العقل قد تفرعت إلى أنواع منها : ثقابة المعرفة ، والحياء ، والبيان ، والسياسة ، والصدع بالحجة ، والعلم ، والحلم عن سفاهة الجهالة ، وغير ذلك . أما الشجاعة فقد دخلت فيها : الحماية ، والأخذ بالثأر ، والدفع عن الجار ، والنكاية في العدو ، وقتل الأقران ، والمهابة ، والسير في المهامه والقفار الموحشة ، وما شاكل ذلك . وأما العدل فقد أصبحت فيه : السماحة ، والتغابن ، والانظلام ، والتبرع بالنائل ، والإجابة للسائل ، وقرى الأضياف وما جانس هذه الأشياء^(٢) .

وما لا شك فيه أن المعاني الإسلامية المحضة كانت أول تطور موضوعي يدخل شعر المديح منذ القرن الأول الهجري . وقد لوحظ وجود هذه المعاني في قصائد شعراء الرسول مثل حسان بن ثابت وغيره ، ثم كثر ظهورها في قصائد الشعراء الذين مدحوا بني أمية وبخاصة الذين مدحوا الخليفة عمر بن عبد العزيز ، ذلك أن تقواه وعدله وزهده قد جعلت الشعراء يستشيرون معاني كل الفضائل الإنسانية في مدحه ،

يرجون بذلك الوفاء بما في نفوسهم من تقدير وإكبار له ، أكثر مما يودون عطاءه ونواله ، لعلمهم أن ذلك الجانب المادى لا يتفق مع نهجه في الحياة وسبيله في الحكم . ومن ذلك المديح أبيات جرير التى يقول فيها :

هذى الأراميلُ قد قُضيتَ حاجَتُها فمن لِحاجةِ هذا الأَرَمَلِ الذِّكْرُ
خليفة الله ماذا تأمرنُ بنا لعنا إليكم ولا فى دار مُنتظر
أنتَ المُبارك والمهدى سِيرتُه تعصى الهوى وتقومُ اللَّيْلُ بالسُّور^(١)

وقد ذكرنا فى فصل سابق أبيات كثير فى مدح عمر بن عبد العزيز أيضا ، والتى كان الدافع إليها الاعتراف بالجميل ، لأن الخليفة منع شتم على بن أبى طالب ، فأبطل بذلك سنة أسلافه من خلفاء بنى أمية ، وفيها يقول كثير :

وَلَيْتَ فَلَمْ تَشْتُمْ عَلَيَّ وَلَمْ تُخِفْ بَرِيًّا وَلَمْ تَتَّبِعْ مَقَالَةَ مُجْرِمٍ
وَقُلْتَ فَصَدَّقْتَ الَّذِي قُلْتَ بِالَّذِي فَعَلْتَ فَأُضْحِي رَاضِيًا كُلُّ مُسَلِّمٍ
أَلَا إِنَّمَا يَكْفَى الْفَتَى بَعْدَ زَيْفِهِ مِنْ الْأَوْدِ الْبَاقِي ثِقَافُ الْمُقُومِ
لَقَدْ لَبِسْتُ لِبْسَ الْمُلُوكِ ثِيَابَهَا وَأَبَدْتُ لَكَ الدُّنْيَا بِكَفٍّ وَمُعْصِمٍ
وَتَوَمَّضُ أَحْيَانًا بَعِينٍ مَرِيضَةٍ وَتَبَسُّمٍ عَنْ مِثْلِ الْجُمَانِ الْمُنْظَمِ
فَأَعْرَضْتَ عَنْهَا مُشْمِزًا كَأَنَّمَا سَقَتَكَ مَلُوفًا مِنْ سِجَامٍ وَعَلَقَمِ
وَقَدْ كُنْتَ مِنْ أَجْبَالِهَا فِي مُنْعٍ وَمِنْ بَحْرِهَا فِي مُزِيدِ الْمَوْجِ مُنْعِمٍ
وَمَا زِلْتَ سَبَاقًا إِلَى كُلِّ غَايَةٍ صَعَدْتَ بِهَا أَعْلَى الْبِنَاءِ الْمَقْدَمِ^(٢)

ومع تشعب الحياة الفكرية وتعقدتها ظهر التخصص فى شعر المديح من ناحية معانيه وقد لاحظ ابن رشيقي هذه الفكرة ، ولهذا فرق بين المعانى التى يمدح الشاعر بها وزيراً أو كاتباً ، والمعانى التى يمدح بها قائداً أو قاضياً ، أو غير ذلك . فالكاتب والوزير يمدحان بحسن الروية ، وسرعة الخاطر بالصواب ، وشدة الحزم ، وقلة الغفلة ، وجودة النظر للخليفة ، والنيابة عنه فى المعضلات بالرأى ، وبأنه محمود السيرة لطيف

(١) الإمامة والسياسة ٢ : ٩٦ .

(٢) الأعاني ٩ : ٢٥٨ .

الحس ، فإن أضاف الشاعر إلى ذلك مدحه بالبلاغة والخط والتفنن في العلم ، بلغ الغاية . وأفضل ما مدح به القائد الجود والشجاعة ، وما تفرع منهما مثل الإفراط في النجدة ، وسرعة البطش وما شاكل ذلك . ويمدح القاضي بما يناسب معاني العدل والإنصاف وتقريب البعيد في الحق ، وتباعد القريب ، والأخذ للضعيف من القوى ، والمساواة بين الفقير والغنى ، وانبساط الوجه ، ولين الجانب ، وقلة المبالاة في إقامة الحدود واستخراج الحقوق ، فإن زاد الشاعر إلى ذلك ذكر الورع والتحرج وما شاكلهما فقد بلغ النهاية . ولا يرى ابن رشيقي داعياً لأن يمدح الشاعر أحداً في مرتبة أدنى من هذه الطبقات التي ذكرها ، فإذا اضطر الشاعر إلى ذلك وجب عليه أن يصف الممدوح بالفضل في صناعته والمعرفة بطريقته التي هو فيها^(١) .

ومما لا شك فيه أيضاً أن شعر المديح منذ ظهور الإسلام قد بدأ يهتم بالفضائل المعنوية أكثر من اهتمامه بالفضائل الحسية ، كالبسطة في الجسم وتألق الوجه وما إلى ذلك . وقد ازداد هذا الميل إلى الناحية المعنوية مع اتساع آفاق الثقافة وانتشار العلوم الفلسفية وما إليها ، وكان أظهر ما يكون ذلك في القرن الثاني ، وإن كنا لا ننفي أن شعر المديح في هذا القرن كان يتضمن أيضاً بعض الأوصاف الحسية ، إلا أنها لم تكن تقصد لذاتها ، بل كانت مقترنة في الغالب بمعان دينية ترمي إليها ، فامتلاق الوجه دليل على التقى والورع وصفاء السريرة ، وقوة أسر العينين دليل الدكاء والفطنة ، والبسطة في الجسم يقصد بها المهابة وما إلى ذلك .

هذه إذن مظاهر التطور في شعر المديح بصفة عامة بعد ظهور الإسلام ، ولئن كان أكثر هذه المظاهر قد وجد في القرن الأول ، إلا أنها قويت ووضعت فيها جانب التطور في القرن الثاني . ثم إننا نلاحظ على شعر المديح في هذا القرن تطورات أخرى غير التي ذكرناها ، بعضها يدخل في موضوع المدح نفسه ، وبعضها الآخر يتصل بشكل قصيدة المدح .

أما بالنسبة للناحية الشكلية فقد سبق أن أشرنا إلى التغير الكبير الذي طرأ على مقدمات قصائد المديح في القرن الثاني ، فبدلاً من افتتاح هذه القصائد بالبكاء على الأطلال والنسيب التقليدي ، بدأ الشعراء يفتحون هذه القصائد بوصف

البحر والتعبير عن إقبالهم على ملذات الحياة ، بل إن أبا نواس لم يتحرج - كما رأينا - من افتتاح إحدى قصائده مديحه بالغزل بالذكر . وكانت هذه الدعوة - كما أكدنا - عامة بين الشعراء ، ليست مقصورة على شاعر بعينه ، بل لقد وصل تأثيرها إلى بعض الشعراء الذين يميلون إلى التيار المحافظ من أمثال مسلم بن الوليد ، فقد بدأ إحدى قصائده في مدح هارون الرشيد بوصف البحر ، وهي التي يقول فيها :

هَاتِ اسْقِنِي طَالِ بِى الْحَبْسُ مِنْ قَهْوَةٍ بَائِعُهَا وَكُسُ^(١)

وكثيراً ما أحس الشعراء في القرن الثاني بعد قصائد المديح عن رغبتهم في التعبير عن نفوسهم وأحاسيسهم ، ولهذا كانوا يستغلون مقدمات هذه القصائد في إظهار مشاعرهم والتعبير عنها ، لدرجة أنهم كانوا في بعض الأحيان يستغرقون أكثر القصيدة في عرض مشاعرهم الذاتية وأقلها في المدح . وهذا الاتجاه بوجه عام يتضح لنا في أغلب القصائد الجديدة التي خرج فيها أصحابها عن النهج القديم للقصيدة العربية ، ومن ذلك مثلاً قول النمرى في مدح الرشيد :

يا زائرنا مِنْ الْخِيَامِ حَيَّاكُمَا اللَّهُ بِالسَّلَامِ
لَمْ نَطْرُقَانِي وَبِى حَرَاكُ إِلَى حَلَالٍ وَلَا حَرَامِ
هِيَهَاتَ لِلْهُوِ وَالنَّصَابِ وَلِلْغَوَانِ وَالْمُؤَدَامِ
أَقْصَرَ جَهْلِي وَثَابَ حِلْمِي وَنَهْنَهَ الشَّيْبُ مِنْ عُرَامِي
لِلَّهِ حَيٍّ وَتَرِبَ حَيٍّ لَيْلَةَ أَعْيَاهِمَا مَرَامِي

بُورِكَ هَارُونُ مِنْ إِمَامٍ بِطَاعَةِ اللَّهِ ذُو اعْتِصَامِ^(٢)

ومن هذا المثال نستطيع أيضاً أن نلمح تطوراً آخر في شكل قصيدة المديح ، إذ تأثرت بالعوامل المختلفة التي ذكرناها من قبل ، والتي أدت إلى رقة الأوزان والألفاظ على السواء ، مع أن قصائد المديح بالذات كان أساسها في العصر الجاهلي

(١) ديوان مسلم بن الوليد : ٢٧٩ .

(٢) طبقات ابن المعتز : ١٧٥ .

والإسلامي أيضاً الجزالة والفضامة وقوه أسر الألفاظ وطول البحر الشعري ، ليتلاءم مع جزالة الألفاظ وفضامة التعبير ، حتى إننا لو نظرنا في قصائد المديح قبل القرن الثاني لوجدنا غالبيتها في بحرى الطويل والبسيط لأنهما يحققان الغاية المبتغاة من شعر المديح كما أوضحناها . ولكن على التقيض من ذلك كانت أشهر قصائد المديح في القرن الثاني أرقها لفظاً وأخفها وزناً، مثل قصيدة علي بن جبلة (العكوك) في مدح أبي دلف التي يقول فيها :

إِنَّمَا الدُّنْيَا أَبُو دُلْفٍ بَيْنَ مُعْرَاهُ وَمُخْتَضِرَةٍ
فَإِذَا وَلَّى أَبُو دُلْفٍ وَلَّتِ الدُّنْيَا عَلَى أَثَرَةٍ^(١)

ومثل قصيدة أبي العتاهية في مدح المهدي التي يقول فيها :

أَنْتَ الْخِلَافَةُ مَنْقَادَةٌ إِلَيْهِ تَجْرُرُ أَذْيَالَهَا
وَلَمْ تَكُ تَصْلُحْ إِلَّا لَهُ وَلَمْ يَكُ يَصْلُحْ إِلَّا لَهَا
وَلَوْ رَاغَهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ لَزُلْزَلَتْ الْأَرْضُ زَلْزَالَهَا
وَلَوْ لَمْ تُطِيعْ بَنَاتُ الْقُلُوبِ لَمَا قَبِلَ اللَّهُ أَعْمَالَهَا^(٢)

وأبو العتاهية بالذات يعتبر من أول شعراء القرن الثاني الذين أدخلوا بساطة التعبير وشعبيته في قصائد المديح التي كانت تلتزم فيها ، فضامة التعبير وأرستقراطيته . بل إن الوزن الذي ابتكره سلم الخاسر - وهو على وزن مستعلن واحدة في كل شطرة - إنما كان في مدح الهادي من قصيدة يقول فيها :

مُوسَى الْمَطَرُ غَيْثٌ بَكَرٌ ثُمَّ نَهَمَرَ أَلْوَى الْعِرَزِ
كَمْ اغْتَسَرَ وَكَمْ قَلَدَ ثُمَّ غَفَرَ عَدْلَ السَّيْرِ
بَاقِي الْأَثَرِ خَيْرٌ وَشَرُّ نَفْعٍ وَضُرُّ خَيْرٍ الْبَشَرِ
فَرَعٌ مُضَرٌّ بِسَدْرٍ يَدْرُ لِمَنْ نَظَرَ هُوَ الْوَزَرُ
لِمَنْ حَضَرَ وَالْمُفْتَحَرُ لِمَنْ غَبَرَ^(٣)

(١) طبقات ابن المعتز : ١٨٤ . (٢) ديوان أبي العتاهية : ٢١١ .

(٣) تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين : ١٨٧ .

أما في موضوع المدح نفسه فقد تميز القرن الثاني بغلو بعض الشعراء في معاني مديحهم فأبو نواس يقول :

وَأَخَفْتُ أَهْلَ الشُّرْكِ حَتَّى إِنَّهُ لَتَخَافَكَ النَّطْفُ الَّتِي لَمْ تُخْلَقْ^(١)
وقد حاول ابن عبد ربه الاعتذار لأبي نواس في هذا الغلو فقال إن مجاز هذا قريب إذ لحظ أن من تخاف شيئا تخافه بجوارحه وسمعه وبصره ولحمه وروحه ، والنطف داخله في هذه الجملة ، فهو إذاً أخاف أهل الشرك أخاف النطف التي في أصلابهم^(٢) .

ومن غلو أبي نواس أيضا قوله :

حَتَّى إِذَا فِي الرَّحْمِ لَمْ يَكْ صُورَةٌ لِفُرَادِيهِ مِنْ خَوْفِهِ خَفَقَانٌ^(٣)
وفي هذا البيت يقول المرزباني : « وما لم يكن صورة فكيف يكون له فؤاد ، فقد أحوال وأسرف وتجاوز »^(٤) .

ومن غلو أبي نواس في مدحه أيضا قوله :

كَيْفَ لَا يُدْنِيكَ مِنْ أَمَلٍ مَنْ رَسُولُ اللَّهِ مِنْ نَفْسَةٍ^(٥)
ويعلق المبرد على هذا البيت بقوله : « وهو المعزى كلام مستهجن موضوع في غير موضعه ، لأن حق رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يضاف إليه ولا يضاف إلى غيره »^(٦) .

ويبدو أن بعض الخلفاء كانوا يشجعون على هذا الغلو ، فأبو الفرج الأصفهاني يقول : « كان هارون الرشيد يحتمل أن يمدح بما تمدح به الأنبياء فلا ينكر ذلك ولا يرده »^(٧) . ويبدو أيضا أن هذا الاتجاه شجع الشعراء على الإغراق في مدحه هو بالذات ، حتى أسرفوا في ذلك كل الإسراف ، وجاوزوا حد الاعتدال ، وقد لاحظ هارون نفسه في إحدى المرات ، إغراق شاعر من ولد زهير بن أبي سلمى في مدحه إذ قال فيه : (فكأنه بعد الرسول رسول) .

فغضب هارون وحرم الشاعر جائزته^(٨) .

(١) ديوان أبي نواس : ٤٠ . (٢) العقد الفريد ٣ : ١١٧ .

(٣) ديوان أبي نواس : ٤٥ . (٤) الموشح : ٢٦٩ .

(٥) ديوان أبي نواس : ٢٧ . (٦) الكامل : ٢٢٤ .

(٧) الأغاني ١٣ : ١٤٤ . (٨) المصدر نفسه .

ومن الاتجاهات الجديدة التي ذهب إليها شعر المديح في القرن الثاني مدح المدن والتعصب لها والإفاضة في تعداد محاسنها ونواحي جمالها ، وكان أكثر هذا النوع من المديح يدور حول الكوفة أو البصرة أو بغداد باعتبارها المراكز الرئيسية للحياة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية النشطة ، وخاصة بالنسبة للشعراء المادحين . ومن ذلك قول عمارة بن عقيل في مدح بغداد :

أَعَايَنْتَ فِي طُولِ مِنَ الْأَرْضِ وَالْعَرْضِ كَبَغْدَادِ دَارًا إِنَّهَا جَنَّةُ الْأَرْضِ
صَفَا الْعَيْشُ فِي بَغْدَادِ وَانْخَضِرَ عُوْدُهُ وَعَيْشُ سِوَاهَا غَيْرُ صَافٍ وَلَا غَضٍّ

وكان من أثر نشاط تيار الزهد والتصوف في القرن الثاني ظهور نوع جديد من المدائح يتوجه بها أصحابها إلى الذات الإلهية بمتدحونها مستغنين بمدحها عن البشر ، وما يضطرون إليه من كذب ونفاق في مدحهم . وقد سبق لنا أن ذكرنا قول أبي العتاهية معبرا عن رغبته في التوجه بمدحه إلى الله تعالى دون الملوك والخلفاء :

فَاسْتَغْنِ بِاللَّهِ عَنْ أَبْوَابِهِمْ كَرَمًا إِنَّ الْوُقُوفَ عَلَى أَبْوَابِهِمْ ذُلٌّ^(٢)

وقد سبق أبا العتاهية إلى هذا الاتجاه الشاعر الخارجي عمران بن حطان في قوله ، وقد مر بنا أيضا :

أَيُّهَا الْمَادِحُ الْعِبَادَ لِيُعْطَى إِنَّ اللَّهَ مَا بِأَيْدِي الْعِبَادِ
فَاسْأَلِ اللَّهَ مَا طَلَبْتَ إِلَيْهِمْ وَارْجُ نَفْعَ الْمُنَزَّلِ الْعَوَادِ
لَا تَقُلْ فِي الْجَوَادِ مَا لَيْسَ فِيهِ وَتُسَمِّى الْبَخِيلَ بِاسْمِ الْجَوَادِ^(٣)

وتحقيقاً لهذا الاتجاه نجد بعض الأشعار التي اتجه فيها أصحابها إلى مدح الله عز وجل كآيات عبد الخالق بن عبد الواحد بن التعمان بن بشير التي يقول فيها :

امْتَدَحْتَ الْغَنَى عَنْ مَدْحِ النَّاسِ بِصِدْقِ الْمَدِيحِ وَالْأَحْكَامِ
بِكَلَامِ أَشَادِ إِعْظَامِهِ النَّاسِ وَقَالُوا : قُلْ يَا صَدُوقَ الْكَلَامِ
فَرَجَوْتُ النُّجَاةَ مِنْ كِبَوَةِ النَّارِ وَفَوْزًا بِالْدارِ دارِ الْمَقَامِ

(٢) ديوان أبي العتاهية : ٢٦٦ .

(١) تاريخ بغداد ٤ : ٦٨ .

(٣) الأغاني ٧ : ٢٣٦ .

رَبُّ إِيَّيْ ظَلَمْتُ نَفْسِي فَأَفْرَطْتُ وَأَنْتَ الْغَفُورُ لِلظَّلَامِ
 فَاعْفُ عَنِّي يَا مَالِكَ الْعَفْوِ وَاغْفِرْ لِي رُكُوبِي هَوْلَ الذُّنُوبِ الْعِظَامِ
 كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِاللَّهِ مَا لِلَّهِ نِدٌّ وَمَالُهُ مِنْ مُسَامٍ^(١)

وربما دفع إلى هذا الاتجاه أيضا - إلى جانب قوة تيار الزهد - إحساس الشعراء برغبتهم في علم الانغماس في الصراع الحزبي الذي كان داثرا في ذلك العصر . فالمديح لم يعد في تلك الفترة مجرد ذكر لبعض الفضائل المعنوية أو الحسية التي يتميز بها الخليفة - المدار الأول للمديح - ولكنه أصبح مبررات وحججا وأسانيد يؤيد بها الشاعر حق الخليفة في ولاية أمر المسلمين، ويدحض بها دعاوى أعدائه وخصومه الذين ينازعونه هذا الحق. وكان مثل هذا النوع من المديح تقبلا على نفس بعض الشعراء الذين لا يودون الانتصار لفريق على حساب فريق آخر ، لهذا كانوا يرغبون بأنفسهم عن مدح هؤلاء وأولئك ، ويلجئون إلى مدح الله مستغنين به عن مدح العباد .

ولعل السر في وجود مجموعات أو بيئات للشعراء المادحين في هذا العصر يرجع إلى وجود هذا الصراع الحزبي والمذهبي فيه . وقد بدأ هذا الصراع يأخذ شكله التقريبي بعد استقرار الحكم للعباسيين ، فكنا نجد مجموعة من الشعراء يختصون بالخليفة ، ومجموعة أخرى تختص بالبرامكة ، ومجموعة ثالثة تختص بالعلويين أو الأمويين ، إلى غير ذلك من الأحزاب السياسية التي كانت لا تزال تحارب في سبيل الفوز بالحكم . ومن الطبيعي أن يكون الشعراء الملتفون حول الخليفة من أعداء العلويين ، ومن المبشرين بالخلافة العباسية وأحقيتها ، والعكس بالعكس بالنسبة للشعراء الملتفين حول العلويين . أما بالنسبة للبرامكة فكانت الرابطة التي تجمع أغلب شعرائهم كونهم من الموالى ومن أصحاب الميل الشعبي ، والعطف على الشيعة في معظم الأحيان ، ولا بأس أن يكون فيهم بعض المائلين إلى الزندقة أيضا .

وكان من الطبيعي كذلك أن ينتقل بعض الشعراء بين هذه البيئات إما بدافع الحصول على المال من أى سبيل، وإما لتغطية موقفهم السياسي والحزبي، ومداراة

أمرهم أمام الدولة . فكان بعض الشعراء العلويين يمدحون الخليفة العباسي ، كما كان أكثر شعراء البرامكة يفعلون ذلك ، بل يصطنعون نفس المعاني التي يؤيد بها شعراء الخليفة حق العباسيين في الحكم والسلطان .

وبما لا شك فيه أن نوع الحكومة العباسية كان له أثر كبير في اصطباغ شعر المديح بهذا اللون الحزبي أو المذهبي ، فالحكم العباسي قام على أساس دعوة دينية مؤداها أن حق العباسيين الشرعي في الخلافة يستند إلى وراثتهم بلحدهم العباس بن عبد المطلب عم الرسول وصاحب الحق الشرعي بعده لأنه عمه ووارثه وعصبته . مصداقاً لقوله تعالى (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) ، وهم يعتقدون أن الناس قد غصبوا العباس حقه ، إلى أن جاء علي بن أبي طالب فأجاز العباس خلافته ورضى بها وبايعه قائلاً : (يا ابن أخي هلم إلى أن أبايعك فلا يختلف عليك اثنان)^(١) . وهكذا أجاز العباسيون خلافة علي وارتضوها ، اقتداءً بحدهم العباس ، وتبرأوا من أبي بكر وعمر وعثمان لأنهم — في زعمهم — أخذوا الحكم بغير حق .

ويلاحظ أحمد الجوارى أن الدعوة العباسية كانت تقوم على فكرة دينية ذات شقين : الأول إعادة سلطان الدين إلى مكانه من الحياة الإسلامية ، والثاني أن الحق الموروث يجب أن يعود إلى أهله ، وهكذا قامت الدولة العباسية على أساس النص والتفويض في ولاية أمور المسلمين ، أو على أساس الحق الإلهي^(٢) .

ومن هنا كان من الطبيعي أن تجتنب إليها عددًا من الشعراء يؤكدون هذا الحق في شعرهم ، ويمدحون حجاج العلويين الذين كانوا يرون الإمامة والخلافة في علي وفي أبنائه من بعده ، على اعتبار أنهم أحق الناس بإرث الرسول وأن الرسول نص على إمامة علي في حديث الغدير الذي جاء فيه (من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه) . ويستندون أيضاً إلى قول الرسول لعلي (أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، وقد خلف هارون موسى في قومه بدليل قوله تعالى (وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ) . ولكن فرقة الكيسانية من الشيعة — كما مر بنا — لم تكن

(١) مروج الذهب ٣ : ١٦٧ . (٢) انظر : الشعر في بغداد : ٩٠ .

تري الإمامة في ولد فاطمة رضي الله عنها، وإنما تراها في محمد بن الحنفية بعد علي ، وأن محمداً أوصى بها إلى ابنه أبي هاشم، وأن أبا هاشم أوصى إلى علي بن عبد الله بن العباس ، وأن علياً أوصى إلى ابنه محمد ، وأن محمداً أوصى إلى ابنه إبراهيم الإمام، وأن إبراهيم الإمام أوصى إلى أخيه أبي العباس عبد الله بن محمد الذي عرف فيما بعد بالسفاح، وكان أول خلفاء العباسيين. ولهذا نجد هذه الطائفة من العلويين يعترفون بحق العباسيين في الخلافة ، ويصرح شعراؤهم بذلك كما سنرى في شعر السيد الحميري شاعر الكيسانية الأكبر ، ويؤمنون بأن الخلافة سوف تبقى فيهم إلى أن يسلموها إلى مهدي الأمة المنتظر — وهو محمد بن الحنفية — عند رجوعه إلى الدنيا . وهكذا نجد أن شعر المديح تحول في أساسه إلى شعر سياسي ومذهبي مدعوم بالأسانيد والحجج الدينية والفقهية ، وأن هذا الشعر كان ينحصر أولاً في هذا الحزب الحديد الذي ظهر في القرن الثاني ، وهو الحزب العباسي الذي لم يكن له وجود من قبل ، لأن العباسيين والعلويين كانوا متحدين أيام بني أمية في دعوة هاشمية واحدة تدعو للرضا من آل محمد. ولهذا كان العلويون يذكرون العباس في شعرهم بالثناء والحمد ويجعلونه صنو الرسول ويذكرون ابنه عبد الله والفضل بكل خير ، ومن ذلك قول الكمي :

ولن أعزلَ العباسَ صنوَ نبينا وصنوانه ممن أعد وأنذبُ

ولا ابنه عبد الله والفضل إنني جنيبٌ بحُبِّ الهاشمين مُصْحَبٌ^(١)

ويأتى الحزب العلوي بعد الحزب العباسي في القوة ، ولكنه فقد كثيراً من عنفوانه لأن العباسيين استطاعوا أن يعطفوا قلوب الناس حولهم بسبب قربانهم من الرسول هم أيضاً ، فلم يكونوا مبغدين عن حب الناس كما كان الأمويون ، يضاف إلى ذلك أن بعض العلويين — كما قدمنا — كانوا يقرون للعباسيين بحقوقهم في الخلافة مما أضعف دعوة الحزب العلوي في القرن الثاني بعد قيام الحكم العباسي .

أما الأحزاب القديمة الأخرى فلم تكن لها قيمة تذكر في هذا القرن ، فالأمويون قد انقضى شأنهم أو كاد، وأصبح صوتهم ضعيفاً خافتاً لا يتضمن دعوة ما، ولكنه في الغالب يظهر النواح والبكاء والعطف على دولتهم الزاهية. وأما الخوارج فقد

قضى عليهم الأمويون قبل ذهاب دولتهم ، ولم تبق منهم إلا فئة ضعيفة ليست بذات وزن في الشعر السياسي في القرن الثاني .

ومع ذلك فكما ظهر العباسيون في حزب قوى في هذا العصر ، ظهر حزب آخر جديد مكتمل العناصر وهو حزب الموالي وكانت الشعبية أساس دعوته . وبين هذه الأحزاب المختلفة دار الصراع عنيفاً في ميدان السياسة ، وكان الشعر وسيلة قوية تصطنعها هذه الأحزاب لبلوغ أغايتها ، وستناول فيما يلي كل حزب من هذه الأحزاب التي ذكرناها وكيفية استخدامه للشعر لنشر دعوته وتأكيد حقه .

الحزب العباسي

ذكرنا فيما تقدم الأساس الذي قامت عليه دعوة هذا الحزب منذ نشأته ، وكيف أنه كان العدو المباشر للحزب العلوي بصفة خاصة ، لهذا كان العباسيون منذ البداية يحاولون استمالة الناس بعيداً عن دعوة الشيعة العلوية . ولما كانت فكرة المهدي المنتظر قد راجت في هذا العصر ، لهذا حاول شعراء العباسيين أن يوهبوا الناس أن أبا جعفر المنصور هو ذلك المهدي ، وكثيراً ما وصفه الشعراء في مدائحهم بلقب المهدي . يقول أبو دلامة مخاطباً أبا مسلم الخراساني :

أَيُّ دَوْلَةٍ الْمَهْدِيُّ حَاوَلَتْ غَدْرَهُ أَلَا إِنَّ أَهْلَ الْغَدْرِ آبَاؤُكَ الْكُرْدُ^(١)

وكما أن للشيعة أئمتهم كذلك كان الخليفة العباسي هو الإمام للمسلمين جميعاً ، وبذلك لم يصبح الخليفة حاكماً سياسياً فحسب ، بل أصبح أيضاً إماماً دينياً يجب على الناس اتباعه ، ويؤكد شعراء العباسيين هذه الصفة في أشعارهم دائماً ، يقول أبو دلامة :

وَكُنَّا نَرْجُو مِنْ إِمَامٍ زِيَادَةً فَزَادَ الْإِمَامُ الْمُصْطَفَى فِي الْقَلَائِسِ^(٢)

ومن الطبيعي أن يكون حق العباسيين في وراثة الخلافة أهم محور تدور حوله قصائد شعرائهم ، ولهذا يخاطب أبو دلامة المنصور قائلاً :

(١) ديوان أبي دلامة : ١٣٢ . (٢) المصدر نفسه : ١٣٣ .

يا ابنَ عَمِّ النَّبِيِّ دَعْوَةُ شَيْخٍ قَدْ دَنَا هَتَمُ دَارِهِ وَدَمَارُهُ
يا ابنَ مَنْ وَرَّثَ النَّبِيُّ الَّذِي حُلَّ بِكَفْيِهِ مَالُهُ وَعَقَارُهُ^(١)

ومنذ عهد المنصور بدأ شعراء العباسيين يؤكدون وجود شيعة عباسية ليجتمع الناس حولها وتصبح مذهباً مقرباً وحزباً معترفاً به ، ولهذا كان أبو دلامة يقول :

دِينِي عَلَى دِينِ بَنِي الْعَبَّاسِ مَا نَخْتَمُ الطُّينُ عَلَى الْقِرْطَاسِ^(٢)

ويرى محمد الطاهر بن عاشور أن تلقيب أبي جعفر المنصور ابنه محمداً بالمهدي كان تمهيداً إلى تأييد الدولة به ، وإيهام الناس أنه المهدي المنتظر الذي يزعم الشيعة وجوده . ويستدل على ذلك بأن بعض السلف كان ينكر هذا اللقب ، فقد ذكر الغزالي في كتاب الأمر بالمعروف من إحياء علوم الدين أن ابن أبي ذئب وسفيان الثوري حضرا مجلساً وعظ فيه ابن أبي ذئب أبا جعفر المنصور ، وقال له في آخر الموعظة : (والله إني لأنصح لك من ابنك المهدي) فلما انصرف ابن أبي ذئب ، قال له سفيان : لقد سرتني ما خاطبت به هذا الجبار ولكن سامعني قولك له (ابنك المهدي) فقال ابن أبي ذئب : يغفر الله لك يا أبا عبد الله ، كلنا مهدي ، كلنا كنا في المهد . وأراد المهدي أن يظهر بالفعل في مظهر المؤيد للدين المحي لعقيدة الإسلام وسيرة السلف ، فأظهر من ذلك ثلاث خلال شهد بها التاريخ وهي : الشدة في تقصى الزندقة ، والإعراض عن الشعر الغزلي ، والإفراط في الغيرة على النساء وإغلاظ الحجاب ليحقق بذلك أنه المهدي المنتظر ، ولذلك ظهر في زمانه الحديث الموضوع (المهدي منا واسمه يواطيئ اسمي ، واسم أبيه يواطيئ اسم أبي) . والخليفة المهدي اسمه محمد بن عبد الله وهو ابن عم الرسول ، فهو منه . ولذلك مدحه ابن المولى بقوله :

إِلَى الْقَائِمِ الْمَهْدِيِّ أَعْمَلْتُ نَاقَتِي بِكُلِّ فَلَاةٍ آلِهَآ يَتَرَقَّرُقُ^(٣)

ولم يشار إلى موضوع المهدي المنتظر في مدحه للخليفة المهدي إذ قال :

يَحْيَى لِهَذَا وَذَا وَذَاكَ وَلَا يَحْسَبُ مَعْرُوفُهُ كَمَنْ حَسَبَا

(١) ديوان أبي دلامة : ١٣٤ . (٢) المصدر نفسه : ١٣٨ .

(٣) انظر : مقلة ديوان يشار : ٢٠٤١٩ .

وقد شرح ابن عاشور هذا البيت بقوله : إن بشاراً يشير إلى ما روى في بعض الأخبار عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إن في أمي المهدي فيجئ إليه الرجل فيقول : يا مهدي أعطني . فيحشي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله والمال يومئذ كدوس ، ومع ذلك فالحديث ضعيف^(١) .

ونصيب مولى المهدي يؤكد حق العباسيين في وراثة الرسول قائلا :

وَرَثْتَ رَسُولَ اللَّهِ عُضْوًا وَمَفْصَلًا وَذَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ عُضْوٌ وَمَفْصَلٌ^(٢)
وبشار في مديحه للمهدي يؤكد دعوتهم قائلا :

نَفْسِي الْفِدَاءُ لِأَهْلِ الْبَيْتِ إِنْ لَهُمْ عَهْدَ النَّبِيِّ وَسَمْتَ الْقَائِمِ الْهَادِي^(٣)
ويقول أيضاً في المهدي مبيناً كيف استرجع العباسيون حماة الدين حقهم المسلوب من الأمويين فيقول :

ورثتم رسول الله بيت خلافة وعزاً على رغم العدو وسوددا
وأنتم حماة الدين لولا دفاعكم لقد قذيت عيناه أو كان أرمدا
ومروان لما إن طفى وأنتكم زوائر منه بادئات وعودا
نصبتكم له البيض اللوامع بالودي وخطبة أحمدن ما كان أوقدا
ففرقتم أشياعه وهدمتهم بملككم العادي ملكاً مولدا^(٤)

ولعل مروان بن أبي حفصة كان من أكبر دعاة العباسيين بشعره ، فهو يؤكد حقهم في قصيدته التي مدح بها المهدي قائلا :

هل تطمسون من السماء نجومها بأفكم أو تسترون هلالها
أو تجحدون مقالة من ربكم جبريل بلغها النبي فقالها
شهدت من الأنفال آخر آية بترائهم فأردتم إبطالها^(٥)

(١) ديوان بشار ١ : ٣٣٠ (هامش) .

(٢) الأغاني ٢٠ : ٣٦ .

(٣) ديوان بشار ٢ : ٢٩٨ .

(٤) المصدر نفسه ٣ : ٣٩ .

(٥) تاريخ بغداد ١٣ : ١٤٢ .

وهو يشير بذلك إلى قوله تعالى (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) . ولا كان العلويون من أولي الأرحام أيضاً ، كان من الضروري أن يبين شعراء العباسيين قريتهم من الرسول ، وأن العم أولى بميراث ابن أخيه من بني بته ، وفي هذا المعنى يقول مروان بن أبي حفصة للمهدي أيضاً :

يا ابن الذي ورث النبي مُحَمَّدًا	دون الأقارب من ذوى الأرحام
الوَحْيُ بَيْنَ بَنِي الْبَنَاتِ وَبَيْنَكُمْ	قطع الخصام فلات حين خصام
ما لِلنِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ فَرِيضَةٌ	نَزَلَتْ بِذَلِكَ سُورَةُ الْأَنْعَامِ
أَنْ يَكُونَ وَلَيْسَ ذَاكَ بِكَاتِنٍ	لِبَنِي الْبَنَاتِ وَرِاثَةُ الْأَعْمَامِ ^(١)

وقد تنبه أبو الفرج الأصفهاني إلى أن الخلفاء العباسيين كانوا يريدون من الشعراء الذين يملحونهم تأكيد حقهم في الخلافة ونصرة مذهبهم في وراثة الرسول دون العلويين ، ولم يكونوا يرغبون في أن يملحهم الشعراء بالفضائل التقليدية المعروفة سواء أكانت معنوية أم حسية . وفي هذا يقول عن منصور النمرى إنه قد (عرف مذهب الرشيد في الشعر وإرادته أن يصل مدحه لإياه بنفى الإمامة عن ولد علي بن أبي طالب - عليهم السلام - والطنن عليهم ، وعلم مغزاه في ذلك مما كان يبلغه من تقديم مروان بن أبي حفصة وتفضيله لإياه على الشعراء في الجوائز ، فسلك مذهب مروان في ذلك ، ونحا نحوه ولم يصرح بالهجاء والسب ، كما كان يفعل مروان ، ولكنه حام ولم يقع ، وأوما ولم يحقق ، لأنه كان يتشيع وكان مروان شديد العداوة لآل أبي طالب ، وكان ينطق عن نية قوية ، يقصد بها طلب الدنيا فلا يبقى ولا يذر^(٢)) ويظهر آل النمرى لم يفز بطائل من الرشيد بسبب هذا الاعتزال الذي فرضه عليه تشيعه المستور ، ولهذا اضطر إلى استخدام التقية وهجاء آل على وثلبهم حتى ضجر هارون نفسه وقال له : يا ابن اللخناء أتظن أنك تتقرب إلى بهجاء قوم أبوهم أبي ، ونسبهم نسبي ، وأصلهم وفرعهم أصلي وفرعي ؟ وصادفت هذه الرغبة هوى في نفس النمرى فحاول أن يقرب ما أمكنه بين العلويين والعباسيين - بصورة ملتوية - في قصيدة أخرى مدح بها الرشيد وقال فيها :

(٢) المصدر نفسه ١٣ : ١٤٠ .

(١) الأغاني ٢٠ : ٧٥ .

بنی حَسَنٍ ورَهْطِ بنی حَسین
فَقَدْ دُقْتُمْ قِرَاعَ بَنی أَبِیکُمْ
أَحینَ شَفَوُکُمْ مِنْ کُلِّ وَتَرٍ
وَجَادُوکُمْ عَلی ظَمَأٍ شَدِیدٍ
فَمَا کَانَ الْعُقُوقُ لَهُمْ جَزَاءً
وَلِئِنْکَ حِینَ تَبْلُغُهُمْ أَذَاءً
عَلِیکُمْ بِالسَّدَادِ مِنَ الْأُمُورِ
غَدَاةَ الرُّوعِ بِالْبِیضِ الذُّکُورِ
وَضَمُّوکُمْ إلی کَنْفٍ وَتِیرِ
سُقِیْتُمْ مِنْ نَوَالِهِمُ الْغَزِیرِ
بِفَعْلِهِمْ وَآدَى لِلشُّوورِ
وَإِنْ ظَلَمُوا لَمَحْزُونُ الضَّمِیرِ^(١)

ولكنه مع ذلك لم يستطع إلا أن ينكر على العلويين حقهم في الخلافة قائلا
في نفس هذه القصيدة :

أَمِيطُوا عَنْكُمْ كَذِبَ الْأَمَانِ
مَنْنْتَ عَلی ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ یَحِی
وَلَوْ جَارِیْتَ مَا اقْتَرَفْتَ يَدَاهُ
يَدُكَ فِی رِقَابِ بَنی عَلی
أَلَا لِلَّهِ دَرُ بْنُ عَلی
يَسْمُونَ النَّبِیَّ أَبَا وَیْثِی
وَأَحْلَامًا يَعْدُنَ عِدَاتُ زُورِ
وَكَانَ مِنَ الْخُتُوفِ عَلی شَفِیرِ
دَلَفْتَ لَهُ بِقَاصِمَةِ الظُّهُورِ
وَمَنْ لَیْسَ بِالْعَمَنِ الصَّغِيرِ
وَزُورٍ مِنْ فَعَالَتِهِمْ كَبِیرِ
مِنْ الْأَحْزَابِ سَطَرٌ مِنْ مُطُورِ

وهو يريد بذلك قوله تعالى (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَئِکِنْ رَسُولَ اللَّهِ) .

وكان النمرى مضطراً في مدائحه لهارون الرشيد، للحصول على نواله وعطاياه،
أن يؤيد مذهب العباسيين في كل تفصيلاته ودقائقه ، فهو يؤكد حقهم في ميراث
النبي دون بنی علی بقوله :

يَا ابْنَ الْأَثَمَةِ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّ وَيَا ۞ ابْنَ الْأَوْصِيَاءِ أَقْرَ النَّاسِ أَمْ كَفَعُوا

(١) الأغاني ١٣ : ١٤٤ .

(٢) طبقات ابن المعتز : ٢٤٥ .

إِنَّ الْخِلَافَةَ كَانَتْ إِرْثًا وَالدَّيْمُ مِنْ ثَوْنِ تَيْمٍ وَعَفْوُ اللَّهِ مُتَّسِعٌ (١)
لَوْلَا عَدِيٌّ وَتَيْمٌ لَمْ تَكُنْ وَصَلَتْ إِلَى أُمِّيَّةٍ تَمْرِيهَا وَتَرْتَضِعُ
وَمَا لَأَلٍ عَلَى فِي إِمَارَتِكُمْ حَقٌّ وَمَا لَهُمْ فِي إِرْثِكُمْ طَمَعُ
يَا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَغْرُبْ عُقُولَكُمْ وَلَا تُضِفْكُمْ إِلَى أَكْنَافِهَا الْبَدْعُ
الْعَمُّ أَوَّلُ مِنْ ابْنِ الْعَمِّ فَاسْتَمْعُوا قَوْلَ النَّصِيحِ فَإِنَّ الْحَقَّ يُسْمَعُ (٢)

وقد وضحت للشعراء جميعاً في القرن الثاني رغبة الخلفاء العباسيين في تحديد موضوع مدحهم بهذا النوع من الشعر السياسي ، فكما فعل النمرى فعل أبان اللاحقى شاعر البرامكة بقصيدته التى مدح بها الرشيد ، وافتتح بها صلته بالخليفة ، ويقول فيها مؤكداً حق العباسيين فى إرثهم للرسول :

نَشَدْتُ بِحَقِّ اللَّهِ مَنْ كَانَ مُسْلِمًا أَعَمُّ بِمَا قَدْ قَلَتْهُ الْعُجُمُ وَالْعَرَبُ
أَعَمُّ رَسُولُ اللَّهِ أَقْرَبُ زُلْفَةً لَدَيْهِ أَمْ ابْنُ الْعَمِّ فِي رَتْبَةِ النَّسَبِ
وَأَيُّهُمَا أَوَّلُ بِهِ وَبَعْدَهُ - بِهِ وَمَنْ ذَا لَهُ حَقُّ التُّرَاثِ بِمَا وَجَبَ
فَإِنْ كَانَ عَبَّاسٌ أَحَقُّ بِنَسْلِكُمْ وَكَانَ عَلَى بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى سَبَبِ
فَلْأَبْنَاءُ عَبَّاسٍ هُمْ يَرِثُونَهُ كَمَا الْعَمُّ لَابْنِ الْعَمِّ فِي الْإِرْثِ قَدْ حَجَبَ (٣)

وفى هذه المعانى كان أغلب شعر المديح الذى قيل فى الخلفاء العباسيين : إثبات حقهم فى الخلافة لأن جدهم العباس عم الرسول أولى بميراثه ، وسب مقتضى هذا الحق من الخلفاء الراشدين والأمويين ، ودحض حجج العلويين فى أحقيتهم فى الخلافة ، إلى غير ذلك مما تضمنه شعر المديح الذى قلننا له الأمثلة .

ويبدو أن العلويين ليسوا وحدهم الذين كانوا يستندون فى دعواهم إلى قرابتهم من الرسول ، بل إن الأمويين أيضاً ادعوا - تمويها على الجماهير - أنهم من آل البيت ، وفى ذلك يقول إبراهيم بن المهاجر البجلي شاعر العباسيين :

(١) يقصد بـ تيم أبابكر الصديق وكان من بنى تيم بن مرة ، وهذا يتفق مع مذهب العباسيين فى أن عمر وأبأ بكر قد اغتصبا حقهم فى الخلافة وأسلماء لعثمان والأمويين ، وقد أشار النمرى فى البيت التالى إلى عمر - وكان من بنى عدى - وإلى أبابكر مرة أخرى .

(٢) طبقات ابن المعتز : ٢٤٥ .

(٣) الأوراق (أخبار الشعراء) : ١٤ .

أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا أَخْبِرْكُمْ عَجِباً زَادَ عَلَى كُلِّ الْعَجَبِ
عَجِباً مِنْ عَبْدٍ شَمِسٍ إِنَّهُمْ فَتَحُوا لِلنَّاسِ أَبْوَابَ الْكَذِبِ
وَرَثُوا أَحْمَدَ فِيمَا زَعَمُوا دُونَ عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ
كَذَبُوا وَاللَّهِ مَا تَعْلَمُهُ يُخْرِزُ الْمِيرَاثَ إِلَّا مَنْ قَرُبَ^(١)

وفيما عدا هذه المعاني التي تكررت في شعر المديح الذي توجه به الشعراء إلى الخلفاء العباسيين ، نجد أن اصطباغ الخلافة العباسية بالصبغة الدينية واهتمام الخلفاء بأن يكونوا أئمة لا ملوكاً فحسب ، كما كان الأمويون ، دفع الشعراء المادحين إلى خلع صفات دينية على الخلفاء ووصفهم بالتقوى وحماية الدين والحفاظ عليه ، وأنهم أحيوا سنة الرسول ، وأنهم في مصاف الأنبياء ، يستملكون سلطانهم من الله ويتبعون نهج الحق ولا يحيدون عنه ، لذلك فمن اتبعهم فقد فاز ، ومن خالفهم باء بخسران مبین . يقول مروان بن أبي حفصة في مدح المهدي :

هُوَ الْمَرْءُ أَمَادِينُهُ فَهُوَ مَانِعٌ صَوْنٌ ، وَأَمَّا مَالُهُ فَهُوَ بِإِذْنِهِ
أَبَى لِمَا يَأْتِي ذَوُو الْحَزْمِ وَالتَّقَى فَعَوْلٌ إِذَا مَا جَدَّ بِالْأَمْرِ فَاعِلُهُ
تَرَوْكَ الْهَوَى لَا السُّخْطُ مَنْعُولَا الرُّضَا لَدَى مَوْطِنٍ إِلَّا عَلَى الْحَقِّ حَامِلُهُ
يَرَى أَنَّ أَمْرَ الْحَقِّ أَحْلَى مَغْبَةً وَأَنْجَى وَلَوْ كَانَتْ زُعَافاً مَنَاهِلُهُ
فَإِنَّ طَلِيقَ اللَّهِ مَنْ هُوَ مُطْلَقٌ وَإِنَّ قَتِيلَ اللَّهِ مَنْ هُوَ قَاتِلُهُ
وَإِنَّكَ بَعْدَ اللَّهِ لِلْحَكَمِ الَّذِي تُصَابُ بِهِ مِنْ كُلِّ حَقٍّ مَفَاصِلُهُ^(٢)

ويسرف النمرى في مدح الرشيد ويغالى في وصف سخطه إذ يجعله مساوياً لسخط الله عز وجل وذلك في قوله :

أَيُّ امْرِئٍ بَاتَ مِنْ هَارُونَ فِي سَخَطٍ فَلَيْسَ بِالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ يَنْتَفِعُ
إِنَّ الْمَكَارِمَ وَالْمَعْرُوفَ أَوْدِيَةً أَحَطَّكَ اللَّهُ مِنْهَا حَيْثُ تَتَبَّعُ
إِذَا رَفَعْتَ امْرَأً فَاللَّهُ يَرْفَعُهُ وَمَنْ وَضَعْتَ مِنْ الْأَقْوَامِ مُنْضِعُ^(٣)

(١) مروج الذهب ١ : ٥٨ .

(٢) الأغاني ٢ : ٧٤ .

(٣) طبقات ابن المعتز : ٢٤٥ .

وفي هذا المعنى أيضاً يقول أبو العتاهية في مدح المهدي :

ولو لم تُطعُ بَنَاتُ الْقُلُوبِ لَمَّا قَبِلَ اللَّهُ أَعْمَالَهَا^(١)

ومما تقدم يتبين لنا أن مديح الخلفاء العباسيين قد آلت إلى نوع من الشعر السياسي فيه احتجاج واستدلال بآيات من القرآن الكريم ، يؤيد بها الشعراء حق العباسيين في الخلافة ووجهة نظرهم بالنسبة للأحزاب الأخرى . ولعل الكمية كان أول من اتجه هذه الوجة في شعره لتأييد حق العلويين — كما رأينا — ولكن الشعراء العباسيين مع ذلك تناولوا معاني جديدة لم تعرفها الحياة الإسلامية من قبل ، إذ كانوا يؤيدون حق العباسيين باعتباره حقاً مقبلاً موروثاً ، ويمدحون الخلفاء على أنهم ظل الله على الأرض . كما أوضحنا في الأمثلة التي ذكرناها من قبل .

الحزب العلوي

منذ انفصل العباسيون عن العلويين ونجحوا في الوصول إلى الخلافة أخذ شأن العلويون يضعف ، وينصرف الناس عن دعوتهم شيئاً فشيئاً ، ذلك لأن حجة القرابة من رسول الله صارت عاملاً مشتركاً بين الحزبين ، وموضع جدال مستمر بين شعراء كل منهما . وكانت حجة العباسيين أقوى لأنهم أبناء عم ، بينما العلويون أبناء بنت وبنتو العم أولى . ثم إن العباسيين كانوا يمدحون الأموال على شعرائهم بينما العلويون لا يستطيعون مجاراتهم في هذا الميدان . وفي الوقت نفسه كانت المجاهرة بالدعوة العباسية تنيل صاحبها ما يبتغي في دنياه ، بينما المجاهرة بالعلوية تقرب صاحبها من حشده إن لم تورده إياه . لهذا كله لم يكن الشعر السياسي للحزب العلوي بالقوة التي كان عليها أيام الأمويين ، وكان في معظمه رداً على دعاة العباسيين . فعندما قال مروان بن أبي حفصة :

أني يكونُ وليس ذاك بكائنٍ لبني البناتِ ورائةُ الأعمامِ

رد عليه جعفر بن عفان الطائي شاعر العلويين قائلاً :

لِمَ لا يكونُ وإنَّ ذاكَ لكائنٌ لبني البناتِ ورائةُ الأعمامِ

لِابنتِ نصفُ كاملٍ مِن مالِهِ والعمُ متروكٌ بغيرِ سهامِ

ما للطلق وللثراث وإنما صلى الطليق مخافة الصمصام^(١)
وقد وضع في هذا الرد تغير موقف العلويين من موضوع الوراثة، بعد أن شاركهم
فيها العباسيون، فبعد أن كان الكميّيت - كما رأينا - يكتفى بذكر القرابة لإثبات
حق العلويين :

فإن هي لم تصلح لحي سواهم فإن ذوى القربى أحق وأقرب
أصبح شعراء العلويين مضطرين إلى الجدل في أيهما أحق: العم أم أبناء البنت .
ولما كان الشيعة الكيسانية الذين يؤمنون بإمامة محمد بن الحنفية يقرون خلافة
العباسيين، كما ذكرنا من قبل، لهذا كانوا من أسباب ضعف الدعوة العلوية في
القرن الثاني، إذ كانوا عوناً عليها لا عوناً لها. فنذ نشأة الدولة العباسية والسيد الحميري
يمدح أبا العباس السفاح معلناً تأييده لخلافتهم حتى يسلموها لمهدي الأمة المنتظر
- وهو محمد بن الحنفية - الذي سيرجع لبعلاً الدنيا عدلاً، يقول في ذلك :

دُونَكُمْوْهَا يَا بَنِي هَاشِمٍ	فَجَدُّوْا مِنْ عَهْدِهَا الدَّارِيسَا
دُونَكُمْوْهَا لَا عَلَا كَعْبٌ مِّنْ	كَانَ عَلَيْكُمْ مَلِكُهَا نَافِيسَا
دُونَكُمْوْهَا فَالْبِيسَا تَاجَهَا	لَا تَعْدِمُوا مِنْكُمْ لَهُ لَا بِيسَا
لَوْ خَيْرُ الْيَنْبَرِ فَرَسَانَهُ	مَا اخْتَارَ إِلَّا مِنْكُمْ فَارِسَا
قَدْ سَاسَهَا قَبْلَكُمْ سَامَةٌ	لَمْ يَتْرَكُوا رَطْبًا وَلَا يَابِسَا
وَلَسْتُ مِنْ أَنْ تَمْلِكُوهَا إِلَى	مَهِيْطٍ عَيْسَى فَيْكُمْ آبِيسَا ^(٢)

وحين عقد المهدي ولاية العهد لولديه موسى وهارون مدحه السيد الحميري
بقصيدة يتضح فيها أيضاً مذهبه الذي أشرنا إليه، وأساسه إقرار الخلافة العباسية
لحين عودة محمد بن الحنفية الإمام المحتفى، قال :

آلَيْتُ لَا أَمْدَحُ ذَا نَائِلٍ	مِنْ مَعْشَرٍ غَيْرِ بَنِي هَاشِمٍ
أُولَيْتُهُمْ عِنْدِي يَدُ الْمُصْطَفَى	ذِي الْفَضْلِ وَالْمَنْ أَبِي الْقَاسِمِ
فَإِنَّمَا بِيَضَاءُ مَحْمُودَةٍ	جَزَاؤُهَا الشُّكْرُ عَلَى الْعَالَمِ

جزاؤها حفظُ أبي جَعْفَرٍ
 وطاعة المهدي ثم ابنه
 وللرشيد الرابع المرتضى
 ملكهم خمسون مملوكة
 ليس علينا ما بقوا غيرهم
 حتى يردوها إلى هابط.
 خليفة الرحمن والقائم
 موسى على ذي الإربة الحازم
 مفترض من حقه اللازم
 برغم أنف الحايد الراغم
 في هذه الأمة من حاكم
 عليه عيسى منهم ناجم^(١)

ولما كان مذهب العلويين جميعاً يتفق مع العباسيين ، في أن أبا بكر وعمر هما اللذان تسببا في تحويل حق الهاشميين في الخلافة إلى الأمويين ، لهذا كان العلويون يسيئون الخليفتين ، رضى الله عنهما ، علناً ودون تحرج حتى في القصائد التي يمدحون فيها الخلفاء العباسيين . ومن ذلك ما روى أن المهدي حين جلس وهو ولي عهد يفرق صلاته على قريش ، بدأ ببني هاشم ثم بسائر قريش ، فرفع إليه السيد الحميري رقعة مختومة جاء فيها :

قل لا بن عباس مسمى محمد
 احرم بني تيم بن مرة إنهم
 إن تعطهم لا يشكروا لك نعمة
 وإن اتتمنتهم أو استعملتهم
 ولئن منعهم لقد بدأوكم
 منعوا تراث محمد أعمامه
 وتأمرؤا من دون أن يستخلفوا
 لم يشكروا لمحمد أنعامه
 والله من عليهم بمحمد
 ثم اتبروا لوصيه ووليّه
 لا تعطين بني عدي درهما
 شر البرية آخراً ومقدماً
 ويكافئوك بأن تدم وتشتما
 خانوك واتخذوا خراجك مغماً
 بالمنع إذ ملكوا وكانوا أظلماً
 وبنيه وابنته عذيلة مريماً
 وكفى بما فعلوا هنالك مأثماً
 أفيشكرون لغيره إن أنعماً
 وهداهم وكسا الجنوب وأطعما
 بالمنكرات فجرعوه العاقماً^(٢)

وفي هذه القصيدة نفث السيد الحميري بكل ما في صدور العلويين من حقد على الخليفين أبي بكر وعمر، يمتد إلى قبيلتهما، وهو يوغر صدر المهدي على القبيلتين بدعوى أن عمر وأبا بكر قد سلبا الهاشميين حقهم في الخلافة. ثم يثير قضية مشهورة اسمها قضية فذك، كثيراً ما استغلها العلويون في سب عمر. وفذك قرية بخير فيها عين ونخل أفاءها الله على نبيه في سنة سبع صلحا؛ ولما توفي الرسول قالت فاطمة رضي الله عنها إن رسول الله نحلنيها، فقال أبو بكر أريد لذلك شهوداً، وفي رواية أخرى أنه قال لها: سمعت رسول الله يقول: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث). ثم أدى اجتهاد عمر لما ولي الخلافة أن يردّها إلى ورثة رسول الله، فكان علي بن أبي طالب، والعباس بن عبد المطلب يتنازعا فيها، فكانا يتخاصمان إلى عمر فيأبى أن يحكم بينهما، وإلى هذا يشير السيد الحميري بقوله (منعوا تراث محمد أعمامه)، وفي قصة فذك على العموم اختلاف كثير.

ويختلف الشعر السياسي للعلويين عن شعر العباسيين تبعاً لظروف كل منهما. فالشعر السياسي العلوي لم يكن يقتصر على ناحية الاحتجاج الفقهي لحق العلويين — كما رأينا في أبيات سابقة — ولكنه كان يتضمن أيضاً — كما يقول أحمد الشايب — جانباً تصويرياً مؤثراً كما في تائية دعل الخزاعي التي قصد بها علي بن موسى الرضا بخراسان والتي مطلعها:

مدارِسُ آيَاتٍ خَلَّتْ مِنْ تِلَاوَةٍ وَمَنْزِلُ وَحْيٍ مَقْفَرِ الْعَرَصَاتِ

إذ كانت صورة لما ابتلى به العلويون من نكال وهوان^(١).

ولم يكن شعر العلويين السياسي متصلاً بالمديح فقط، والهجاء إلى حد ما كما رأينا عند العباسيين، بل كان يتصل بالرتاء أيضاً لاستثارة النفوس وتأليف القلوب، وعطفها نحو العلويين لما يلاقونه من عذاب على أيدي العباسيين الذين لم يراعوا قرابتهم وحرمتهم، بل كانوا أشد نكالا عليهم من الأمويين الظالمين في رأيهم. فنجد عهد أبي جعفر المنصور اشتد تعقب العباسيين للعلويين، إذ قبض على عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ثم قتل ابنه محمد المعروف بالنفس الزكية في

المدينة ، وابنه الآخر إبراهيم في باخرى بالقرب من الكوفة ، وإلى هذا يشير دعبل بقوله :

قبورٌ بكوفانٍ وأخرى بطيِّسةٍ وأخرى يَفْخُ مالها صلوات
وأخرى بأرض الجوزجان محلَّها وقبرٌ يباخمرى لدى القربات^(١)

وقتل فخ الذي يشير إليه دعبل - وهو مكان بين مكة والمدينة - الحسين بن علي ابن الحسن بن الحسن بن علي وقد قتل أيام المهدي ، وقتل يحيى أخو محمد النفس الزكية أيام هارون الرشيد ، ولذا كان من الطبيعي أن يتجه الشعر السياسي للعلويين إلى ناحية التفجع على القتل وراثتهم ، ولا يقتصر على هجاء أعداء حزبهم أو الاستدلال على حقهم في الخلافة ، كما كان الشأن في الشعر السياسي للحزب العباسي .

الحزب الأموي

أما الحزب الأموي فقد ضعف شأنه كثيراً بعد قيام الدولة العباسية - كما سبق أن ذكرنا - لأن العباسيين تعقبوا كل أموي بالقتل حتى كادوا يستأصلون شأفتهم ، ونحن نعلم أن أبا العباس السفاح قد هباً للأمويين مذبة عظيمة بتحريض من سديف حين قال له :

لا يغرُّنك ما ترى من رجالٍ إن تحت الضلوع داءً دويًّا
فَضَعَ السِّيفَ وارفعِ السُّوطَ حتى لا ترى فوق ظَهرها أمويًّا^(٢)

ولم يكن الأمويون يواجهون عداء العباسيين فحسب ، بل إن الحزب العلوي كان يتعقبهم أيضاً ويحرض عليهم ، ويربص بهم الدوائر ، لهذا كان من الطبيعي أن ينصرف الشعراء الذين عرفوا بولائهم لبني أمية ومدحهم لإياهم ، إلى هذا الحزب أو ذاك متبرئين من تهمة الأموية . ومثل هؤلاء الشعراء الذين كان اعتدادهم بالمال أكثر من أي شيء آخر تحولوا بملائحتهم إلى الحزب العباسي بطبيعة الحال ، لأنه

(١) انظر : مروج الذهب ٣ : ٢٢١ .

(٢) الأغاني ١٤ : ١٥٦ .

الحزب الحاكم الذي يأمنون على أنفسهم في ظله ، ويفيدون من عطاياه وبره ،
ويكفى أن تقول - للتمثيل على تحول شعراء بني أمية إلى العباسيين - أن مروان
ابن أبي حفصة الذي كان شديد العصية للحزب العباسي كان من موالي الأمويين ومن
الشعراء المنقطعين إليهم . وكذلك أبو العطاء السندی الذي كان من أشد المتحمسين
لبني أمية ، سارع بمدح أبي العباس السفاح أول خلفاء العباسيين مندداً بالأمويين
قائلاً :

إِنَّ الْخِيَارَ مِنَ الْبَرِيَّةِ هَاشِمٌ وَبَنُو أُمِيَّةٍ أَرَذَلُ الْأَشْرَارِ
وَبَنُو أُمِيَّةٍ عُودُهُمْ مِنْ خَرَوَعٍ وَلِهَاشِمٍ فِي الْمَجْدِ عُودُ نُضَارِ
أَمَّا الدُّعَاةُ إِلَى الْجِنَانِ فَهَاشِمٌ وَبَنُو أُمِيَّةٍ مِنْ دُعَاةِ النَّارِ^(١)

ولما لم يفز أبو عطاء بطائل من السفاح انقلب على العباسيين وأخذ يقول :
يَا لَيْتَ جَوْرَ بَنِي مَرْوَانَ عَادَ لَنَا وَأَنَّ عَدْلَ بَنِي الْعَبَّاسِ فِي النَّارِ
ثم هجاهم ساخراً من استنادهم إلى قرابة الرسول في إثبات حقهم في الخلافة ،
فقال :

بَنِي هَاشِمٍ عُودُوا إِلَى نَخْلَاتِكُمْ فَقَدْ قَامَ سِغَرُ التَّمْرِ صَاعًا بِدَرِّهِمْ
فَإِنْ قُلْتُمْ رَهْطُ النَّبِيِّ وَقَوْمُهُ فَإِنَّ النَّصَارَى رَهْطُ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ^(٢)

ولعل من أسباب هوان أمر الحزب الأموي عدم استناده إلى أساس ديني أو
فقه في إثبات حقه في الخلافة ، كما كان شأن العباسيين والعلويين على السواء .
وأنسى له ذلك وهو البعيد عن الرسول حقيقة ومجازاً ! لهذا كان شعر المديح أيام بني
أمية لا يستند إلى ناحية مذهبية أو عقيدة دينية في الإمامة أو ما أشبه ، ولكنه كان
يدور في الغالب حول الفضائل الأربع وتفرعاتها التي يتألف منها شعر المديح في
كل زمان ومكان . ولما كان الأمويون قد جعلوا من الخلافة الإسلامية ملكاً على
غرار ملك الرومان أو الفرس ، مما دعا معاوية إلى القول (أنا أول الملوك) ، لهذا
كانوا يمدحون بما يمدح به الملوك عادة ، من الهيبة والحلم والوقار وشدة البأس على

(١) الشعر والشعراء : ٧٤٦ .

(٢) المصدر نفسه .

أعدائهم، وأن معدنهم معدن الملوك بالفعل، وأن التاج يأتلق فوق جبينهم، إلى غير ذلك من المعاني التي نستطيع أن نمثلها في أبيات عبيد الله بن قيس الرقيات مثلا التي مدح بها عبد الملك بن مروان والتي يقول فيها :

ما نَقَمُوا مِنْ بَنِي أُمَيَّةٍ إِلَّا أَنَّهُمْ يَحْطُمُونَ إِنْ غَضِبُوا
وَأَنَّهُمْ مَعْدِنُ الْمُلُوكِ فَلَا تَصْلَحُ إِلَّا عَلَيْهِمُ الْعَرَبُ
إِنَّ الْفَنِيْقَ الَّذِي أَبُوهُ أَبُو م الْعَاصِي عَلَيْهِ الْوَقَارُ وَالْحَجَبُ
خَلِيفَةُ اللَّهِ فَوْقَ مِنْبَرِهِ جَفَتْ بِذَلِكَ الْأَقْلَامُ وَالْكُتُبُ
بِأَتْلَقُ التَّاجُ فَوْقَ مَفْرَقِهِ عَلَى جَبِينِ كَأَنَّهُ الذَّهَبُ
أَحْضَظَهُمْ قَوْمُهُمْ بِبَاطِلِهِمْ حَتَّى إِذَا حَارَبُوهُمْ حَارَبُوا
لَيْسُوا مَفَارِيحَ عِنْدَ نَوْبَتِهِمْ وَلَا مَجَازِيْعَ إِنْ هُمْ نَكَبُوا
إِنْ جَلَسُوا لَمْ تَضِقْ مَجَالِسُهُمْ وَالْأَسَدُ أَسَدُ الْعَرِينِ إِنْ رَكَبُوا
لَمْ تَنْكَحِ الصَّمَّ مِنْهُمْ عَزْبًا وَلَا يَعَابُونَ إِنْ هُمْ خَطَبُوا^(١)

ولهذا السبب - وهو عدم وجود أساس ديني أو مذهبي للحزب الأموي - كان من العسير أن يبقى لهذا الحزب أتباع أقرباء، حتى لو أن العباسيين لم يذيقوهم الهوان والنكال . والقلّة من الشعراء الذين حافظوا على ولائهم للأمويين إنما حافظوا على ولاء شخصي لا مذهبي أو سياسي ، فأخبارهم تكشف لنا عن تأثرهم بمعروف الأمويين وإحسانهم إليهم، مثل أبي العباس الأعمى الذي كان في طريقه إلى مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية ليمنحه ، فلقبه أبو جعفر المنصور واستنشده فأنشده قوله :

لَيْتَ شِعْرِي أَفَاحَ رَائِحَةَ الْمَسِّ لَكِ وَمَا إِنْ إِخَالَ بِالْخَيْفِ أَنْسَى
حِينَ غَابَتْ بَنُو أُمَيَّةٍ عَنْهُ وَالْبَهَائِلُ مِنْ بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ
خُطَبَاءُ عَلَى الْمَنَابِرِ قُرُوسًا نَ عَلَيْهَا وَقَالَةٌ غَيْرُ خُرْسٍ
لَا يُعَابُونَ قَاتِلِينَ وَإِنْ قَالَ وَأَصَابُوا وَلَمْ يَقُولُوا بِلَبْسٍ
بِعُلُومٍ إِذَا الْعُلُومُ اسْتَحْفَتْ وَوَجْهٍ مِثْلَ اللَّتَانِيرِ مُلْسٍ

ثم لقيه المنصور بعد أن صار خليفة فذكره بتلك الآيات فتنفس الرجل وأنشأ يقول دون أن يعرف شخصية المتحدث إليه :

أَمَتْ نِسَاءُ بَنِي أُمَيَّةٍ مِنْهُمْ وَبَنَاتُهُمْ بِمَضِيعَةِ أَيْتَامٍ
نَامَتْ جُلُودُهُمْ وَأَسْقَطَتْ نَجْمُهُمْ وَالنَّجْمُ يَسْقُطُ وَالْجُلُودُ نِيَامُ
نَخَلَتْ الْمَنَابِرُ وَالْأَسْرَةُ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِمْ حَتَّى الْعَمَاتِ سَلَامُ

ولما عرفه أبو جعفر بنفسه قال الشاعر : يا أمير المؤمنين اعذر فإن ابن عمك محمداً صلى الله عليه وسلم قال : (جبلت النفوس على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها)^(١) .

أما عبد الله بن عمر العبلي فكان من عبد شمس ، ومع ذلك كان موقفه غريباً من الأمويين قبل انهيار دولتهم لسببين : الأول أنه كان يحس بنذر العاصفة التي ستطيح بحكمهم نتيجة الخلافات الواقعة بينهم ، وقد عبر عن هذا الإحساس بقصيدته التي يقول فيها :

شَرَكُوا الْعِدَا فِي أَمْرِهِمْ فَتَفَاقَمَتْ مِنْهَا الْفُتُونُ وَفُرِّقَتْ أَهْوَاؤُهَا
ظَلَّتْ هُنَاكَ وَمَا يِعَاتِبُ بَعْضُهَا بَعْضًا فَيَنْفَعُ ذَا الرِّجَاءِ رَجَاؤُهَا
مَاذَا أَوْمَلُ إِنْ أُمِيَّةٌ وَدَّعَتْ وَبَقَاءُ سُكَّانِ الْبِلَادِ بَقَاؤُهَا
أَهْلُ السِّيَاسَةِ وَالرِّيَاسَةِ وَالنَّدَى وَأَسْوَدُ حَرْبٍ لَا يَخِيْمُ لِقَاؤُهَا
فَلَنْ أُمِيَّةٌ وَدَّعَتْ وَتَنَابَعَتْ لِغَوَايَةِ حَمِيَّتِ لَهَا خَلْقَاؤُهَا
لِيُودَّعَنَّ مِنَ الْبَرِيَةِ عِزُّهَا وَمِنَ الْبِلَادِ جَمَالُهَا وَرَجَاؤُهَا^(٢)

والسبب الثاني نفوره من سياسة الأمويين في تقتيل بني هاشم وتعذيبهم وسب على بن أبي طالب على المنابر . هذان السببان هما اللذان جعلتا العبلي يقف هذا الموقف الشاذ من الأمويين عشيرته الأقربين ، فأصبح هاشمي الهوى طالبي الدعوة بحكم شعوره الديني العميق . وأخذ يجهر بمشاعره هذه أيام الأمويين ، فاكتفوا

(٢) الأغاني ١١ : ٣٠٧ .

(١) انظر : مروج الذهب ٣ : ٢٠٩ .

بنفيه من مكة موطنه مراعاة لقربته لهم ، ولكن ذلك لم يزد إلا إمعاناً في الانتصار للهاشميين ، يقول في ذلك :

شَرَّدُوا بِي عِنْدَ امْتِدَاحِي عَلِيَا وَرَأَوْا فِي ذَاكَ دَاءَ دَوِيَا
فَوَرَّيْتُ لَا أَبْرَحُ الدَّهْرَ حَتَّى تَخْتَلِي مُهْجَتِي بِحُبِّي عَلِيَا
وَبَنِيهِ لِحُبِّ أَحْمَدَ إِنِّي كُنْتُ أَحْبَبْتُهُمْ بِحُبِّي النَّبِيَا
حُبِّ دِينٍ لَا حُبَّ دُنْيَا وَشَرُّ م الْحُبُّ حُبُّ يَكُونُ دُنْيَاوِيَا
صَاغَتِي اللَّهُ فِي النَّوَابِغِ مِنْهُمْ لَا زَنْبِيًّا وَلَا مَنِيْدًا دَعِيَا
عَدُوِيَا خَالِي صَرِيحًا وَجَدِّي عَبْدُ شَمْسٍ وَهَاشِمٌ أَبَوِيَا
فَسَوَاءٌ عَلَيَّ لَسْتُ أَبَالِي عَبَشِيًّا دُعِيْتُ أُمَ هَاشِمِيَا^(١)

هذا إذن هو الموقف الغريب الذي وقفه العبدى بمزجه بين أمويته وحبّه للهاشميين حتى ليعد هذا الموقف فريداً في هذا العصر لجمعه بين التقيضين ، ولكن سرعان ما تغلبت أموية العبدى على مشاعره حين انهارت دولة الأمويين وسعى وراءهم العباسيون بالقتل والتعذيب ، حيثئذ عاد العبدى شاعراً أموياً فحسب ، وأخذ يوجه طاقته الشعرية في خلسة أغراض الأمويين ، ولكنه لم يكن يستطيع أن يدعو لهم دعوة سياسية أو مذهبية للأسباب التي ذكرناها ، وكل ما كان يستطيعه هو البكاء عليهم والنواح على دولتهم والتعبير عن آلامه بفقد سلطانهم وزوال أمرهم كما في قوله :

تَقُولُ أَمَامَةً لِمَا رَأَتْ نُشَوِزِي عَنِ الْمَضْجَعِ الْأَنْفَسِ
وَقَلَّةُ نَوَى عَلَى مَضْجَعِي لَدَى هَجْعَةِ الْأَعْيُنِ النَّعْسِ
أَبِي مَا عَرَكَ فَقُلْتُ الْهَمُّ وَمُ مَنَعَ أَبَاكَ فَلَا تُبْلِمِي
عَرَوْنَ أَبَاكَ فَحَبِشْنَاهُ مِنْ الذِّلِّ فِي شَرِّ مَا مُحِبِّسِ^(٢)

واستطاع العبدى بنصرته القديمة للهاشميين أن يأمن على نفسه وأمواله وأولاده

(١) الأغاني ١١ : ٣٠٣ .

(٢) النضر قفه ١١ : ٣٠٦ .

وكان يذكر العباسيين دائماً بموقفه منهم أيام حكم الأمويين ، فهو يقول لأبي العباس السفاح :

وَأَذَعَرُ إِنْ دُعِيتُ لِعَبْدٍ شَمْسٍ وَقَدْ أَمْسَكْتُ بِالْحَرَمِ الصَّوَارِي
بِنُصْرَةٍ هَاشِمٍ شَهَرْتُ نَفْسِي بِدَارِي لِلْعِدَا وَبَغْيَرِ دَارِي
وَمَنْزِلِ هَاشِمٍ مَنْ عَبْدٍ شَمْسٍ مَكَانَ الْجِدِّ مِنْ عُلْيَا الْفَقَارِ^(١)

ولكن حينما وقع الانفصال بين الهاشميين أنفسهم وتفرقوا إلى عباسيين وعلويين واشتد بينهما النزاع ، لم يستطع أن ينسى العبد العباسيين في ضياع دولة قومه ، فأتجه بكلية إلى جانب العلويين ، وشارك في ثورة محمد بن عبد الله بن الحسن في الحجاز مشاركة فعلية ، لينتقم من العباسيين ويرضى في الوقت نفسه مشاعره الدينية القديمة التي دفعت به إلى حب الهاشميين ، ولكن سرعان ما أخذت هذه الثورة ومضى العبد هارباً إلى اليمن ليقضى بقية حياته مشرداً بين قراها ، وبذلك فقد الأمويون صوتاً قوياً كان لا يفتأ يذكر الناس بهم ، في إيمان عميق وحب صادق لا زيف فيه ولا تكلف ، وما كان أحوج حزبهم المهالك الضعيف إلى هذا الصوت القوي .

حزب الموالي أو الشعوبية

رأينا في الباب الأول من هذا البحث كيف أدى الصراع بين العرب والموالي إلى نشوء حزب قوى جديد له أثره في الحياة السياسية في القرن الثاني ، هو حزب الموالي الذي جمع أجناساً مختلفة ربط بينها الخضوع للحكم العربي ، ووقعها تحت سيطرة المسلمين منذ القرن الأول الهجري .

وطبيعة كل شعب فاتح متصرف أن يحس بالزهو والفخر حين يجد الأمم والشعوب تنحو له وتخضع لمشيئته وتستسلم أمام قوته ، وكان هذا شأن العرب بالفعل بعد أن أفاء الله عليهم تلك الأراضي الحصينة الشاسعة التي كانت تملكها أقوى دولتين في ذلك الوقت : الفارسية والبيزنطية .

شعر العرب إذن بعد هذه الانتصارات المتوالية أن الدم الذي يجري في عروقهم

دم ممتاز ليس في مرتبة دم الروم أو الفرس أو غيرهم ، وتملكهم هذا الشعور بالسيادة والعظمة - كما يقول أحمد أمين - فنظروا إلى غيرهم من الأمم نظرة السيد إلى المسود ، وكان الحكم الأموي مؤسسا على هذا النظر (١) .

واحتقار العرب للموال أيام الأمويين (٢) كان يتجلى في مناسبات كثيرة لعل أبرزها ما حكاه صاحب الأغاني من أن رجلا من الموال خطب بئسا من أعراب بني سليم وتزوجها فركب محمد بن بشير الخارجي إلى المدينة ووالها يومئذ إبراهيم ابن هشام بن إسماعيل ، فشكا إليه فأرسل الوالي إلى المولى ففرق بينه وبين زوجته وضربه مائتي سوط وحلق رأسه ولحيته وحاجبيه ، فقال في ذلك محمد بن بشير :

قَضَيْتَ بِسُنَّةٍ وَحَكَمْتَ عَدْلًا وَلَمْ تَرِثِ الْحُكْمَةَ مِنْ بَعِيدٍ
وَفِي الْمَائَتَيْنِ لِلْمَوْلَى نِكَالٌ وَفِي سَلْبِ الْحَوَاجِبِ وَالْخُلُودِ
إِذَا كَافَأَتْهُمْ بَبْنَاتٍ كِسْرَى فَهَلْ يَجِدُ الْمَوْلَى مِنْ مَزِيدٍ
فَأَيُّ الْحَقِّ أَنْصَفُ لِلْمَوْلَى مِنْ أَصْهَارِ الْعَبِيدِ إِلَى الْعَبِيدِ (٣)

ويقول ابن عبد ربه إن المتعصبين للعرب كانوا يقولون : لا يقطع الصلاة إلا ثلاثة : حمار أو كلب أو مولى ، وكانوا لا يكونون الموالى بالكنى ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب ، ولا يمشون في الصف معهم ، ولا يقدمونهم في المركب . وإن حضروا طعاماً قاموا على رؤوسهم ، وإن أطعموا المولى لسته وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان لئلا ينجى على الناظر أنه ليس من العرب . ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب (٤) ، إلى غير ذلك مما يؤكد لنا أن العرب كانوا ينظرون إلى الموالى نظرة احتقار شديد ، أو نظرة السيد للمسود .

والراغب الأصفهاني يؤكد هذه النظرة إلى الموالى من جانب العرب أيام الدولة الأموية ، ملاحظاً تغير الموقف بعد قيام الدولة العباسية فهو يقول : كانت العرب إلى أن جاءت الدولة العباسية إذا أقبل العربي من السوق ومعه شيء فرأى مولى دفعه

(١) ضحى الإسلام ١ : ٢٣ .

(٢) هناك أمثلة كثيرة على ذلك مجموعة في كتاب « الموالى في العصر الأموي » ص ٣٥ وما بعدها .

(٣) الأغاني ١٤ : ١٥٠ .

(٤) العقد للفريد ٣ : ٤١٣ .

إليه ليحمله عنه فلا يمتنع ولا السلطان يغير عليه ، وكان إذا لقيه راكباً وأراد أن ينزل فعل ، وإذا رغب أحد في تروج مولاة خطيبها إلى مولاها دون أبيها وأهلها^(١) .

وكان الحجاج - كما سبق أن ذكرنا - شديداً على الموالى في كل مجال ، فهو يبهظهم بالضرائب الفادحة ولا يسقط الجزية عن أسلم منهم ، ثم هو يخرجهم إلى قراهم الأصلية فيشردهم ويقطعهم عن مجالات عملهم وموارد رزقهم ، وهو يسم أيدي النبط بالمشرط ، وينتهر كل فرصة لإذلالهم والتضييق عليهم .

كل ذلك كان يقرب بين الموالى - والظلم أقوى وسيلة للربط بين المستضعفين - وكان يدفع بهم إلى هذا الحزب أو ذاك حين يتوسمون فيه قدرته على القضاء على الحكم الأموي البغيض إلى نفوسهم وإزالته من الوجود^(٢) ، لذلك نرى عدداً كبيراً منهم ينضم إلى الخوارج^(٣) . ونجدهم يتدفقون أيضاً على الحزب الشيعي حتى ليصبح معظمه منهم ، وفي ذلك يقول قلهوزن : (الخوارج قبلوا الموالى في جماعتهم وفي جيشهم ، وجعلوهم على قدم المساواة مع العرب ، وقد ترمم الشيعة خطى الخوارج في ذلك ونجحوا أكثر منهم بكثير^(٤)) .

ولم يترك الموالى ثورة ضد الأمويين إلا اشركوا فيها وتحملوا العبء الأكبر منها ، وكانت ثورة المختار فرصة كبيرة بالنسبة لهم ، فقد أيقظ فيهم الأمل واجتذبهم إليه بفكرة المساواة بينهم وبين العرب ، تلك الفكرة التي نادى بها ونفذها بالفعل مما أحفظ العرب عليه - كما ذكرنا من قبل - وفي ذلك يقول قلهوزن أيضاً : (إن نظام التشيع كان يأخذ صورة فرقة دينية في معارضة مع الأرستقراطية ونظام العشائر . . . وحين جاء المختار ، ثار على أرستقراطية العشائر في الكوفة واجتذب الموالى أيضاً ، وهؤلاء كان اجتذابهم سهلاً لأنهم كانوا ذوي نزعة واضحة إلى الحكم الديني لا القوى الشعبي ، فلما ارتبطت الشيعة بالعناصر المضطهدة تخلت عن تربة القومية العربية وكانت حلقة الارتباط هي الإسلام^(٥)) .

وكما فتح المذهب الشيعي باب الأمل للموالى في مساواتهم بالعرب ، كذلك لعبت فكرة الإرجاء دوراً هاماً في هذه الناحية ، فقد ذهب المرجئة إلى القول بأنه

(١) محاضرات الأدباء ١ : ٢٢٠ .

(٢) انظر : تاريخ اليعقوبي ٢ : ٢٦٢ .

(٣) تاريخ التولية العربية : ٦٨ .

(٤) الخوارج والشيعة : ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

لا يحل للحكومة أن تعامل هؤلاء كما لو كانوا لا يزالون على كفرهم بعد أن أصبحوا مسلمين لهم ما لهم ، وعليهم ما عليهم ، وعلى هذا كان المرجحة لا يتخرجون عن قتال أية حكومة تقرر هذه المظالم^(١) .

وشيئاً فشيئاً أخذ دور الموالي يكبر في هذه الثورات التي قامت في وجه الأمويين ، وفي تلك الأحزاب التي دخلوها ليحققوا آمالهم في المساواة بالعرب ، وعندئذ بدأوا يحسون بكيانهم وبقدرتهم على توجيه الأمور الوجهة التي يرتضونها ، وظهر بينهم زعيم قوى هو أبو مسلم الخراساني ، نظم صفوفهم ووحّد شملهم وجعلهم يشعرون بقوتهم ومكانتهم ، وألف منهم حزباً قوياً له قدرة على التأثير في سياسة الدولة . وقد وجه هذا الحزب كل قوته لمساعدة الدعوة العباسية إذ تركزت فيها آماله وأهدافه في المستقبل . وحين نجحت الدعوة العباسية في الاستيلاء على الحكم كان حزب الموالي قد حقق أهم أهدافه وهو إزالة الأمويين المتعصبين لعروبيتهم من الطريق ، وإتاحة الفرصة للعباسيين ليعيدوا المبدأ القديم في الإسلام (لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى) . والحقيقة إن الموالي من الفرس هم الذين حملوا العبء الأكبر في نجاح الدعوة العباسية ، ويبدو ذلك واضحاً من إشارة الطبري إلى أن اللغة الفارسية كانت هي اللغة السائدة في جيش أبي مسلم^(٢) . ومع ذلك لم تحقق الدولة العباسية كل ما كان يطمع فيه الموالي ، أولعلمهم رنوا بأبصارهم إلى أبعد مما وعدهم به العباسيون ، ومن هنا وقع الخلاف بين العباسيين والموالي الذين أصبحوا الآن حزباً له كيانه ، والذين حققوا خطوات كبيرة في سبيل التسوية الفعلية بالعرب ، فاقتحموا المناصب العالية في الجيش والإدارة والولايات ، وأسندت إليهم أعمال رئيسية هامة في الدولة ، فكان منهم الوزير والحاجب الذي يعتبر مستشاراً للخليفة في كل ما يهمه من شئون الحكم . وكان منهم قواد في الجيش وغير ذلك من المناصب الحساسة في الدولة . ومع ذلك فينبغي أن نقرر أن تعاظم نفوذ الموالي وبخاصة الفرس بعد قيام الدولة العباسية لم يكن معناه زوال العصية للعرب وتزعزع إيمانهم بأنهم أفضل أمم الأرض ، وإلا لما قامت الدعوة الشعبية أصلاً ، ولكن العصر العباسي لم يحل قط من التعصب للعرب ، والفارق

(١) انظر : السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات : ٦٤ .

(٢) تاريخ الطبري ٣ : ٦٥ .

في ذلك بين العصر الأموي والعباسي — كما يقول محمد الطيب النجار — أن العصبية العربية في عهد العباسيين قد برز لها أعداء يكافحونها ويكيلون لها في وضوح النهار ، بينما كانوا في العصر الأموي لا يجرأون على المجاهرة بالعداء^(١) .

وقد ذكرنا فيما سبق رأى فان قلوثن الذي يقول فيه إن قسوة النظام العباسي وعنقه منذ قيام الدولة العباسية لم يكن بأقل من النظام الأموي حفزاً للنفوس إلى التمسك بعقيدة المهدي والتطلع إلى ظهوره لتخليصها من قسوة النظام الجديد وجوره . ولدينا البراهين الكثيرة على فجعة الموالي في هذا العرش الجديد ومقدار انخداعهم به ، من ذلك قول شريك الذي ثار ببخاري في خلافة السفاح : (ما على هذا اتبعنا آل محمد ، على أن نسفك الدماء ونعمل بغير الحق) ، كذلك الاضطرابات المستمرة في الجزء الشرقي للدولة العباسية كخروج المقنع وثورات الخوارج المتوالية وخروج يوسف البرم الذي لم يكن غرضه سوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢) .

كل هذه العوامل إذن كانت تدفع بالموالي إلى التجمع والتآزر والطموح ، لا إلى التساوي فقط مع العرب ، بل إلى استرجاع مجد الفرس القديم ودولة الأكاسرة ، إذ داخلهم شعور جديد بأنهم أفضل بكثير من هؤلاء العرب الذين كانوا يعيشون في صحراء مقفرة عيشة جافية غليظة ، وأن أمجاد الفرس القديمة تؤكد امتيازهم كشعب وكجنس ، وتدعوهم إلى استعادتها وإزالة العرب الغزاة من أرضهم القديمة . ومما ساعد على تنمية هذا الشعور وجود أبي مسلم الخراساني في زعامة الموالي ، ونظرته إليه نظرة تقديس وإكبار ، ويبدو أن أبا مسلم كان يعدم حقيقة باسترجاع مجدهم القديم حتى إنهم اعتبروه إمامهم الحق ، وزعموا أنه أحد أعقاب زرادشت الذي ينتظر المجوس ظهوره كما ينتظر الشيعة ظهور المهدي^(٣) .

وكان لابن المقفع أيضاً دور خطير في تنمية شعور الموالي والفرس بالذات بامتيازهم على العرب ، ووجوب مطالبهم بالسيطرة على الحكم وإزالة العرب واحتقارهم لا مجرد التسوية معهم ، ويتضح لنا هذا الدور الذي قام به ابن المقفع في نقل

(١) الموالي في العصر الأموي : ٤٦ .

(٢) السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات : ١٣٢ .

(٣) السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات : ١٣٠ .

التراث الفارسي إلى اللغة العربية ، لا خلعة للثقافة العربية ، بل لتذكير الموالى — الذين انقطعت صلة معظمهم باللغة الفارسية — بأجداد آبائهم وأجدادهم التي لا يوجد عند العرب ما يماثلها ، ولهذا ينبغي أن يتناخروا بها ويطالبوا بأبعد من التسوية التي كانت مطلباً قديماً أيام الأمويين . كذلك قام بنفس دور ابن المقفع كثير من الشعوبيين أمثال أبان اللاحق وغيره ، وكان للبرامكة دور التشجيع وبذل المكافآت على مثل هذا الصنيع من بجانب المترجمين والكتاب وغيرهم . ويقول محمد بديع شريف في ذلك : « تمكن البرامكة من تدبير شئون المملكة والتصرف في أحوالها ، ولم يكتفوا بهذا القدر من السلطان ، فاندفعوا إلى توجيه الحياة وجهة خاصة ، وأعانتهم لتنفيذ خططهم جماعة من الأدباء والرواة والعلماء والمترجمين والشعراء الذين تفصح أعمالهم عن أهداف هذه الخطة . وكان من أبرزهم أبو عبيدة وعلان الشعوبي في رواية التاريخ ووضع الأخبار ، وحمام الراوية وخلف الأحمر في رواية الشعر والانتحال ، وأبان بن عبد الحميد اللاحق والفضل بن سهل في الترجمة عن الفارسية ، وسعيد بن البختكان وسهل بن هارون من الناقبين على العرب والواضعين الكتب عليهم ، ومن شعراء البرامكة الذين ينددون بهم عن أنفسهم الفضل بن عبد الصمد المعروف بالرقاشي^(١) . »

كل هذا إذن كان له أثره في إحساس الموالى — وبخاصة الفرس — بأنفسهم وبمجدهم القديم . ومن هنا بدأوا يعلنون تفوق جنسهم على العرب دون مواربة أو استحياء . ولعل تلك المناظرة التي جرت بين فارسي وعربي في حضرة يحيى بن خالد البرمكي تدلنا على إحساس الفرس بأنفسهم واعتزازهم بمجدهم القديم كما ذكرنا ، قال الفارسي للعربي : (ما احتجنا إليكم قط في عمل ولا تسمية ، ولقد ملككم فما استغنيتم عنا في أعمالكم ولا لغتكم ، حتى إن طيبيخكم وأشربتكم ودواوينكم وما فيها على ما سميناها ، ما غيرتموه) فسكت عنه العربي ، فقال له يحيى بن خالد في خبث تظهره عبارته ، وعصية شديدة تكمن في ألفاظه (قل له : اصبر لنا نملك كما ملككم ألف سنة بعد ألف سنة كانت قبلها لا نحتاج إليكم ولا إلى شيء كان لكم^(٢)) .

(١) الصراع بين الموالى والعرب : ٤١ .

(٢) أدب الكتاب : ١٩٣ .

ومما تقدم يتبين لنا كيف نشأت فكرة الشعوية وكيف تطورت ، لقد كانت في مبدأ أمرها تياراً معاكساً لما يدعيه العرب الفاتحون من أنهم خير أمة الأرض ، وأن بقية الشعوب تبع لهم وإلا لما خضعوا واستكانوا لقوة العرب وإرادتهم . وكان أمل الموالى أن يسود المبدأ الإسلامى الذى يسوى بين الناس تحقيقاً لقوله تعالى : (يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا) بل إن لفظ الشعوية إنما أطلق على هؤلاء الذين يريدون التسوية بين الشعوب من عرب وغيرهم . وقلجاء في الصحاح أن الشعوية فرقة لاتفضل العرب على العجم ، كما أثبت هذا المعنى ابن عبد ربه حين ذكر احتجاجات الشعوية قائلًا (وهم أهل التسوية) ، والتسوية كانت أهم مطالبهم بالفعل وهى التى أسس على قاعدتها حزب الموالى ، وهم يقولون في احتجاجهم لمذهبهم موجهين كلامهم للعرب الذين يؤمنون بسمو جنسهم : إنا ذهبنا إلى العدل والتسوية وإلى أن الناس كلهم من طينة واحدة وسلالة رجل واحد واحتججنا بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « المؤمنون إخوة تشكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم .. » فأبيتم إلا فخرا وقلتم لا تساوينا العجم وإن تقدمتنا إلى الإسلام . ويناقش أهل التسوية من الموالى العرب في احتجاجاتهم فيقولون : اخبرونا إن قالت لكم العجم : هل تعدون الفخر كله أن يكون ملكاً أو نبوة .. فإن لنا ملوك الأرض كلهم .. وإن زعمتم أنه لا يكون الفخر إلا بنبوة فإن لنا الأنبياء والمرسلين قاطبة من لدن آدم ما خلا أربعة : هودا وصالحا وإسماعيل ومحمدا .. ثم يذكر الشعويون بعد ذلك مفاخر العجم في الصناعات المختلفة والعلوم قائلين في ختام ردهم : ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها ويقمع ظالمها وينهى سفيها ، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر وقد شاركتها فيه العجم ، وذلك أن للروم أشعاراً عجيبة قائمة الوزن والعروض^(١) .

ومن هذه الردود يتكشف لنا إحساس الموالى بمفاخر ماضيهم وإيمانهم بأن العرب لم يكونوا في يوم من الأيام أحسن منهم ، حتى فخر العرب بظهور نبوة محمد فيهم ، وبلوغهم في الشعو الغاية ، كان له ما يقابله عند هؤلاء الأعاجم من ظهور

أنبياء من بينهم ، وارتقاء الشعر عند اليونان وهم منهم . وما تلاحظه أيضا في تلك الردود أنها كانت صادرة عن أجناس من الموالى متحدين ، ولهذا نجدهم يفخرون بشيء من مجد الفرس ، وشيء آخر من مجد اليونان ، وهكذا . وقد لاحظ أحمد أمين أن الشعوبيين كانوا أصنافاً مختلفة : منهم فرس ونبط وقبط وأندلسيون ، وقد صبغت شعوبية كل صنف من هؤلاء صبغة خاصة ، فالفرس صبغت شعوبيتهم صبغة وطنية تدعو إلى الاستقلال ، واتخذت في بعض الأحيان شكل زندقة وإلحاد ، وشعوبية النبط ظهرت في شكل عصبية للأرض وزراعتها ، والقبط ثاروا ثورات مختلفة على العرب ، وكانت آخر ثورة كبيرة لهم في عهد المأمون . وفي الأندلس ظهر ابن غرسية ووضع رسالته في الشعوبية^(١) .

ونحن نتفق مع أحمد أمين فيما يقوله ، ولكننا نحسب أن تؤكد أن الشعوبية برغم اختلاف ألوانها كانت متحدة الغاية والهدف والوسيلة أيضا . أما ظهور الشعوبية في الأندلس فكان صدى طبيعياً لما حدث في المشرق من جهة ، واختلاط العرب بالصقالبة وظهور طبقة المولدين أو المستعربين من جهة أخرى . وقد بدأ الشعوبية في الأندلس دعوتهم بالمطالبة بالتسوية بينهم وبين العرب كما حدث بالمشرق . ولما كان دعاة التسوية يرغبون في الاندماج في الكيان العربي اندماجاً كلياً ، لهذا كانوا يقبلون على الانتساب إلى العرب والاعتزاز بهم حتى إن أبا مسلم الخراساني قد اصطنع لنفسه نسباً عربياً كما يقول الطبري^(٢) . وقد فعل مثله كثيرون من الفرس وغيرهم . ويقال إن والبة بن الحباب كان يدعى أيضا النسب إلى العرب لذلك قال فيه أبا العتاهية :

أَوَلِبَ أَنْتَ فِي الْعَرَبِ كَمِثْلِ الشَّيْصِ فِي الرُّطَبِ^(٣)

وحدث الشيء نفسه عند طلاب التسوية من الشعوبيين في الأندلس كما يقول جولد زيهر^(٤) : وهو يذكر من أقطاب شعوبية الأندلس محمد بن سليمان المعافري ،

(١) ضحى الإسلام ١ : ٦٠ .

(٢) تاريخ الطبري ٩ : ١٦٧ .

(٣) الأغاني ١٦ : ١٤٩ .

(٤) مقدمة رسالة ابن غرسية (نوادير المخطوطات ج ٣) : ٢٤١ .

وأبا محمد عبد الله بن الحسن الذي كان معروفاً بشدة تعصبه للعجم ومحاوَلته الغرض من شأن العرب .

أما ابن غرسية الذي كتب رسالة في الشعوبية يفضل فيها العجم على العرب ، فيستظهر جولدزير من رسالته أنه اطلع على كتابات الشعوبية بالشرق واستقى منها أهم الحقائق ، ولم يتدع هو إلا الملاحظات واللواحي الخاصة . فابن غرسية يوازن بين المميزات الطبيعية والحصل الخلقية عند كل من العرب والعجم فيفخر ببياض العجم على سمرة العرب ، ثم هو يقابل بين حياة العرب القدامى بين الإبل والشاة ، وحياة الأكاسرة والقيصرة في ظلال السيوف والرماح . ويعقد مقايضة بين هاجر أم العرب وسيدتها سارة أم العجم ، ويتكلم في قناعة العرب بالشهوات الدنيا كالطبل والزمر ومعاقرة الخمر ، ويذكر أن العجم يمتازون في لباسهم وطعامهم وشرابهم . ثم يفخر بأجداد العجم السياسية والحربية والعلمية ، وأما أن محمداً عليه السلام كان عربياً فلا فخر في ذلك للعرب ، فإن التبر من التبر والمسلك بعض دم الغزال^(١) .

ومن الواضح جداً أن ابن غرسية قد اطلع على ردود الشعوبية على العرب في المشرق - التي ذكرنا أهمها فيما سبق - وإن كانت الردود جميعها لم تصلنا لتضمن أغلبها طعنًا على الإسلام نفسه مما جعل الأيدي تنقبض عن تداولها .

وهذا الطرف الذي تحدثنا فيه عن حركة الشعوبية في الأندلس يعتبر مكملًا لفكرة الشعوبية في المشرق من ناحية برنامجها وسياستها ، ولكنه لا يتصل بها من الناحية الزمنية لأن الشعوبية في الأندلس ظهرت متأخرة عن القرن الثاني لتأخر الفتح العربي وبالتالي تأخر ظهور طبقة المستعربين .

ويبدو أن الشعوبيين في المشرق قد أحسوا - بعد انتصار العباسيين بمساندتهم ، وبعد امتلاء مناصب الدولة الرئيسية بأفراد منهم وبخاصة البرامكة - بأن العرب يتضاءلون إلى جانبهم ، وأن الخطوة الأولى التي نادوا بها وهي التسوية قد تحققت ، فلا بد إذن من خطوات أخرى ومطامع يقصدون إليها : وليس هنالك من مطمع ترنو إليه أبصارهم أبعد من عودة دولتهم إليهم ، وإزالة ملك العرب والقضاء على نفوذهم

القضاء المبرم . وهنا يبرز التنظيم الدقيق الذى وضعه حزب الموالى للوصول إلى أهدافه ، فهو أولا يوعز إلى شعرائه - وبخاصة من كانزا من أصل فارسى - منذ أواخر العصر الأموى أن يفخروا بأصولهم القديمة ليوقفوا تيار دعوى العرب بأنهم خير الأمم ، وليشجعوا الموالى فى كل مكان على الشعور بشخصيتهم فيدفعوهم بذلك إلى المطالبة باستعادة دولتهم . ولعل أول الشعراء الشعبيين الذين ظهرت فى شعرهم هذه السياسة إسماعيل بن يسار الذى تخط فخره بأصوله القديمة بمدح الخليفة هشام ابن عبد الملك فى قوله :

إِنِّى وَجَدْتُكَ مَا عُودِى بِذِى خَوَرٍ عِنْدَ الْحِفَاطِ وَلَا حَوْضِ بِمَهْدُومٍ
أَصْلِي كَرِيمٌ وَمَجْدِي لَا يُقَاسُ بِهِ وَلِى لِسَانٌ كَحَدِّ الْمَيْفِ مَسْمُومٍ
أَخْبَى بِهِ مَجْدَ أَقْوَامٍ ذَوِى حَسَبٍ مِنْ كُلِّ قَرْمٍ بِنَاجِ الْمُلْكِ مَغْمُومٍ
أُسَدُ الْكَتَائِبِ يَوْمَ الرُّوعِ إِن زَحَفُوا وَهُمْ أَذَلُّوا مُلُوكَ التُّرْكِ وَالرُّومِ^(١)

وكان إسماعيل هذا كما يقول صاحب الأغاني (شعوبيا شديدا التعصب للمجم وله شعر كثير يفخر فيه بالأعاجم^(٢)) .

ومن شعره الذى يفخر فيه على العرب قوله :

رُبُّ خَالٍ مُتَوَجِّحٍ لِي وَعَمُّ مَاجِدٍ مُجْتَدِي كَرِيمِ النَّصَابِ
إِنَّمَا سُمِّيَ الْفَوَارِسُ بِالْفِ رِمَسٍ مُضَاهَاةٍ رِفْعَةِ الْأَنْسَابِ
فَاتْرِكِي الْفَخْرَ يَا أُمَامُ عَلَيْنَا وَاتْرِكِي الْجَوْرَ وَانْطَقِي بِالصُّوَابِ
وَاسْأَلِي إِنْ جَهِلْتِ عَنَّا وَعَنْكُمْ كَيْفَ كُنَّا فِي مَالِفِ الْأَحْقَابِ
إِذْ تُرَبِّي بِنَاتِنَا وَتُدُسُونَا هَاهُنَا بِنَاتِكُمْ فِي التُّرَابِ^(٣)

(١) الأغاني ٤ : ٤٢٣ ويلاحظ أن كلمة مسوم أصلها الرفع فيكون فى البيت إقواء ولكن كسرهما جاء على أنها نعت لحد السيف على منسوب من يجوز نعت المعرفة بالنكرة (انظر : شرح الأشموني لألفية ابن مالك ٣ : ٦١ نشر المكتبة التجارية - القاهرة - ١٩٤٧) .

(٢) المصدر نفسه ٤ : ٤١٢ .

(٣) الأغاني ٤ : ٤١١ .

بل هو لا ينسى عصيته الفارسية حتى في تصويره الشعري ، فهو حين يمدح الغمر بن يزيد يقول :

تَرَاهُمْ خُشُوعاً حِينَ يَبْدُو مَهَابَةٌ كَمَا خَشَعَتْ يَوْمَ الْكِسْرِ الْأَسَاوِرُ^(١)

ثم تتابع بعد إسماعيل بن يسار الشعراء الشعريون يؤكدون هذا الاتجاه . وهو أن الفرس وغيرهم خير من العرب وأحق بالتفوق والسلطان منهم . وهذا الاتجاه هو الطور الأخير الذي بلغته الشعوية . وقد أشار إليه صاحب اللسان بقوله : (والشعوبي هو الذي يصغر شأن العرب ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم) . وفي هذا الطور نجد الموالى لا يحرصون على الانتساب للعرب كما كان الشأن في الماضي . بل كثر ادعاء الموالى بانتسابهم إلى كسرى حتى قال جحظة :

وَأَهْلُ الْقُرَى كُلُّهُمْ يَنْتَمُونَ لِكُسْرَى ادَّعَاءَ فَأَيْنَ النَّبِيطُ^(٢) ؟

بل نجد ابن ميادة يزعم أن أمه فارسية ويفتخر بذلك قائلاً :

أَنَا ابْنُ أَبِي سَلَمَى وَجَدْتُ ظَالِمٌ وَأُمِّي حَصَانٌ أَخْلَصَتْهَا الْأَعَاجِمُ
مع أن أمه كانت بربرية^(٣) .

وازدادت صراحة شعرائهم في الفخر بآبائهم الأقدمين ، ليس هذا فحسب ، بل تحقير العرب والتهكم على هوان ماضيهم وجفاء عيشهم . فالحريري يجهر بآبائه الصغد معرضاً بالعرب قائلاً :

لَمَنْى امْرُؤٌ مِنْ سِرَاقِ الصُّغْدِ الْبَسْنَى عِرْقُ الْأَعَاجِمِ جِلْدًا طَيِّبَ الْخَبْرِ^(٤)

ومثل هذا الشعر قد يفهم على أنه فخر عادي كما يقول شارل بلا عن الحريري^(٥) ولكن من السذاجة أن نعتقد ذلك ، لأن هذا الفخر كان جزءاً أساسياً في مبادئ الشعوية . ونحن بذلك إنما نرد أيضاً على أحد الكتاب الذين حاولوا الدفاع عن أبي نوامس وتبرئته من نزعة الشعوية ، قائلاً إنه لم يذكر من مناقب الفرس إلا ما يتصل

(١) الأغاني ٤ : ٤٢٤ .

(٢) محاضرات الأدباء ٢ : ٢٢٣ .

(٣) الأغاني ٢ : ٢٦١ .

(٤) الشعر والشعراء : ٧٢٩ .

(٥) الحريري . The Encyclopaedia of Islam (new edition) :

بالشراب وعيش الحضارة ببغداد ، ولم يذكر للأعراب إلا عيشتهم النكد وصحراءهم
المجدبة ، ولم يتعرض للعقل الفارسي والمناقب الفارسية ويفضلها على ما عند العرب^(١) .
ولا ندرى كيف يبرأ أبو نواس مع هذا كله من تهمة الشعوبية إلا أن نلغى عقولنا
ونعتبر هجوم أبي نواس على العرب واحتقاره لنوع معيشتهم وأسلوب حياتهم أمراً
طبيعياً مباحاً للشعراء جميعاً . ولعل الذي يدفع بعض الكتاب إلى تبرئة أبي نواس
بالذات من تهمة الشعوبية ما يروى عن أبيه أنه كان عربياً ، ولكن عروبة أبيه
حتى إذا صحت لا تمنع شعوبية أبي نواس قط ، ثم إن هذه العروبة التي ينسبها
بعض الرواة إلى والد أبي نواس مشكوك فيها إلى حد كبير ، خصوصاً وقد روى
ابن منظور أن الأصمعي كان يقول إن والد أبي نواس فارسي وأنه ادعى البن
وتولاهم^(٢) . ويقول ابن منظور عن أبي نواس نفسه : (إنه كان يفضل العجم
ويعمدحهم ويشتهي أن يذكر مناقبهم وآثارهم وأن يتزيى بزيهم ويظهر للناس أنه
منهم^(٣)) . أليس في هذا كله ما يدل على شعوبية أبي نواس ؟ ثم هذا شعره بين
أيدينا يدلنا على أن أبا نواس قد خضع خضوعاً تاماً لمبادئ حزب الموالي ، ونفذ سياسته
بدقة في إحدى نواحيها ، إذ اتخذ جانب تمجيد الفرس ومدح نوع حياتهم الراقية ،
ووصف ما بها من سمو وجمال وبهاء ، وتحقير العرب وهجاء معيشتهم الخافتة
الغليظة ، ووصف ما بها من جذب وفقير ودناءة وقبح . يقول أبو نواس في شعره
الشعوبي :

إذا ما تَمَيَّيْتُ أَنَاكَ مُفَاخِرًا فَقُلْ عَدُوٌّ ذَا كَيْفَ أَكَلْتُكَ لِلضُّبِّ
تَفَاخِرُ أَبْدَاءُ الْمُلُوكِ مَفَاهَةً وَبَوْلُكَ يَجْرِي فَوْقَ سَاقِكَ وَالْكَعْبُ^(٤)

ويقول أيضاً مقارناً بين حياة الفرس وحياة العرب منكراً عليهم أحاديث عشقهم
لينقذ عنهم جانب الرقة والإحساس الراقى والمشاعر النبيلة :

(١) انظر : أبو نواس لعبد الحليم عباس

(٢) أخبار أبي نواس ١ : ١٥ .

(٣) المصدر نفسه ٢ : ٣٦ .

(٤) ديوان أبي نواس : ١٣٠ .

دَعِ الرُّسْمَ الَّذِي دَثَرَا يُقَاسُ الرِّيحَ وَالْمَطَرَا
وَكُنْ رَجُلًا أَضَاعَ الْعِلْمَ فِي م اللَّذَاتِ وَالخَطَرَا
أَلَمْ تَرَ مَا بَنَى كِشْرَى وسَابُورُ لِمَنْ غَبَرَا
مَنَازِرُهُ بَيْنَ دِجْلَةَ وَالْقُد رَاتِ أَحْفَهَا الشَّجَرَا
بِأَرْضٍ بَاعَدَ الرَّحْمَ نَ عَنْهَا الطَّلَحَ وَالْعُشْرَا
وَلَمْ يَجْعَلْ مَصَايِدَهَا يَرَابِيعاً وَلَا وَحْرَا
وَلَكِنْ حُورٌ غِزْلَان تُرَاعَى بِالْمَلَأَ بَقْرَا

إِذَا مَا كُنْتَ بِالأَشْيَاءِ م فِي الأَعْرَابِ مُعْتَبَرَا
فَإِنَّكَ أَيُّمَا رَجُلٍ وَرَدْتَ فَلَمْ تَجِدْ صَدْرَا
وَمَنْ عَجَبٍ لِعَشْقِهِمْ م الْجُفَاةِ الْجُلْفِ وَالصَّحْرَا
فَقِيلَ مُرْقَشٌ أَوْدَى وَلَمْ يَعْجِزْ وَقَدْ قَدَرَا
وَقَالَ الْجَاهِلُ الْمُوطَا عَشَا الأَخْبَارَ وَالْغَرَا
فَقَدْ أَوْدَى ابْنُ عَجْلَانَ وَلَمْ يَفْطَنْ بِهِ خَبْرَا
فَحَدَّثَ كَاذِباً عَنْهُ وَقَالَ بِغَيْرِ مَا شَعَرَا^(١)

ومثل هذه المقارنة بين حياة الفرس المرفهة الناعمة الأنيفة وحياة العرب القاسية
الخشنة الجديية، نجدها في قصائد كثيرة لأبي نواس وخاصة في خمرياته التي يعدها
طرفة من طرف الحياة الفارسية ، فيقول في إحداها :

دَعِ الأَطْلَالَ تَسْفِيهَا الْجَنُوبُ وَتَبْكِي عَهْدَ جِدَّتِهَا الْخُطُوبُ
وَحُلْ لِرَاكِبِ الْوَجْنَاءِ أَرْضاً تَحُبُّ بِهَا النُّجِيَّةُ وَالنُّجِيبُ

ولا تَأْخُذْ عَنِ الْأَعْرَابِ لَهْوًا
ذَرِ الْأَلْبَانَ يَشْرَبُهَا أَنَامُ
بِأَرْضِ نَبْتِهَا عُشْرٌ وَطَلَحٌ
إِذَا رَابَ الْحَلِيبُ قَبْلُ عَلَيْهِ
فَأَطِيبُ مِنْهُ صَافِيَةٌ شَمُولُ
.....

تَمُدُّ بِهَا إِلَيْكَ يَدَا غُلامٍ
فَهَذَا الْعَيْشُ لِأَخِيْمُ الْبَوَادِي
فَأَيْنَ الْبَدْوُ مِنْ إِيْوَانِ كِسْرَى
وَأَيْنَ مِنَ الْمِيَادِينِ الزُّرُوبُ^(١)
.....

وغير أبي نواس من شعراء الشعوبية نجد الكثيرين في القرن الثاني مثل علي ابن الحليل مولى معن بن زائدة، الذي تظهر لنا شعوبيته في تلك الأبيات التي قالها في صديق له من الدهاقين، غاب عنه مدة ثم عاد إلى الكوفة وقد أصاب مالا ورفعة، فادعى أنه من بني تميم، فقال فيه علي بن الحليل معرضاً بالعرب ونوع حياتهم الجحافية:

يَا أَيُّهَا الرَّاعِبُ عَنْ أَصْلِهِ
مَنْ تَعَرَّبْتَ وَكُنْتَ أَمْرًا
لَوْ كُنْتَ إِذْ صِرْتَ إِلَى دَعْوَةٍ
لَكَفَّ مِنْ وَجْدِي وَلَكِنِّي
فَلَوْ تَرَاهُ صَارِفًا أَنْفَهُ
لَقُلْتُ جِلْفٌ مِنْ بَنِي دَارِمٍ
دُعْمُوصُ زَمَلٍ زَلٌّ عَنْ صَخْرَةٍ
تَنْبُو عَنْ النَّاعِمِ أَعْطَافُهُ
مَا كُنْتُ فِي مَوْضِعٍ تَهْجِينِ
مِنْ الْمَوَالِي صَالِحِ الدُّبِينِ
فُزْتُ مِنَ الْقَوْمِ بِتَمَكُّنِ
أَرَاكَ بَيْنَ الضَّبِّ وَالنُّونِ
مِنْ رِيحِ خَيْرِي وَنَحْرَيْنِ
حَنٌّ إِلَى الشُّيْعِ بَيْرِينِ
يَعَافُ أَرْوَاحَ الْبَسَاتِينِ
وَالخَزَّ وَالسُّنْجَابِ وَاللِّينِ^(٢)

(١) ديوان أبي نواس : ٢٤٥ .

(٢) الأغاني ١٣ : ١٧ .

ولعل خير من يمثل شعراء الشعوية الذين كانوا يتكلمون بلسان حزب الموالي ويعبرون عن اتجاهاته وآرائه أصدق تعبير هو بشار بن برد .

بل نخل إلى أن بشاراً كان المتحدث الرسمي باسم الشعويين في القرن الثاني . وأبو الفرج الأصفهاني يقول عنه إنه كان (شديد الشغب والتعصب للعجم)^(١) . وقد روى أن المهدي سأله : فيمن تعتد يا بشار ، فقال : أما اللسان والرأي فعربيان وأما الأصل فعجمي ، كما قلت في شعري يا أمير المؤمنين :

وَنُبِّئْتُ قَوْمًا بِهِمْ جِنَّةٌ يَقُولُونَ مَنْ ذَا وَكُنْتُ الْعَلَمُ
أَلَا أَيُّهَا السَّائِلُ جَاهِدًا فُرُوعِي وَأَصْلِي قُرَيْشُ الْعَجَمُ^(٢)

وجاء في مقدمة ديوان بشار أن أمه أصلها جارية رومية ، ولهذا كان يقول :

وَقَبِصْرٌ خَالِي إِذَا عَدَدْتُ يَوْمًا نَسَبِي^(٣)

أي أن بشار عجمي الأصل من ناحية أمه وأبيه ، ولعل هذا هو سبب شدة شغبه على العرب . وهذا البيت الذي ذكرناه من قصيدة شعوية لبشار يفخر فيها بأصله الأعجمي ويعرض بالعرب وحياتهم الحشنة الغليظة ، ثم يؤكد أهمية دور الموالي في إقامة الحكم العباسي ، وهذه ناحية جديدة أولها الشعويون أهمية خاصة ليأخذوا من العباسيين كل ما يستطيعون بالاستعطاف والتهديد ، يقول بشار في تلك القصيدة

هَلْ مِنْ رَسُولٍ مُخْبِرٍ عَنِّي جَمِيعَ الْعَرَبِ
مَنْ كَانَ حَيًّا مِنْهُمْ وَمَنْ تَوَيَّ فِي التُّرْبِ
بَأَنِّي ذُو حَسَبٍ عَالٍ عَلَى ذِي الْحَسَبِ
جَدِّي الَّذِي أَسْمُو بِهِ كِسْرَى وَسَاسَانُ أَبِي
وَقَبِصْرٌ خَالِي إِذَا عَدَدْتُ يَوْمًا نَسَبِي
كَمْ لِي وَكَمْ لِي مِنْ أَبِي يَتَاجِسُهُ الْمُعَصَّبِ

(١) الأغاني ٣ : ١٣٩ .

(٢) المصدر نفسه ٣ : ١٣٨ .

(٣) مقدمة ديوان بشار : ٧ .

أَشْوَسُ فِي مَجْلِسِهِ يُجْنَى لَهُ بِالرُّكْبِ
يَسْعَى الْهَبَانِيُّ لَهُ بَأْيَاتِ الذَّهَبِ
لَمْ يُنَقِّ أَقْطَابَ سِنَى يَشْرِبُهَا فِي الْعَلْبِ^(١)
وَلَا حَدَا قَطُّ أَبِي خَلَفَ بَعِيرٍ جَرَبِ
وَلَا أُنَى حَنْظَلَةَ يَثْقُبُهَا مِنْ سَنْبِ

نَحْنُ جَلَبْنَا الْخَيْلَ مِنْ بَلَخٍ بِغَيْرِ الْكَذِبِ
حَتَّى رَدَدْنَا الْمُلْكَ فِي أَهْلِ النَّبِيِّ الْعَرَبِ
نَغْضِبُ لِلَّهِ وَلِلْإِسْلَامِ أَسْرَى الْغَضَبِ^(٢)

وتحقير شأن العرب والفخر بمجد الفرس يتكرر كثيراً في شعر بشار . ولعل أهم قصائده في هذه الناحية الشعوية الظاهرة ، تلك القصيدة التي رد فيها على أحد العرب الذي يمثلون تيار التعصب لجنسهم والإيمان بسموه على بقية أجناس الأرض ، فقال :

أَنَا ابْنُ الْأَكْرَمِينَ أَبَا وَأُمَّا
نُغَاذَى الدَّرْمَكِ الْمَنْفُوطِ عِزًّا
وَنَرَكَبُ فِي الْفَرِيدِ إِلَى التُّدَاهِ
أَسِرْتُ وَكَمْ تَقَدَّمَ مِنْ أَسِيرِ

إِذَا انْقَلَبَ الزَّمَانُ عَلَا بِعَبْدِ
أَحِينَ كُسِيتَ بَعْدَ الْعُرَى خِزًّا
وَمَفْلٌ بِالْبَطَارِقِ الْكِبَارِ
وَنَادَمْتَ الْكِرَامَ عَلَى الْعُقَارِ

(١) أوساط العرب كانوا يشربون في العلب حتى لا تتكرر .

(٢) ديوان بشار ١ : ٣٧٧ .

(٣) يقصد طخارستان موطنه الأصلي .

(٤) الدرمك المنقوط هو السمعة المطيوخ .

وَنَلَّتْ مِنْ الشَّارِقِ وَالْقَلَابَا وَأُعْطِيَتْ الْبَنْفَسَجَ فِي الْخُمَارِ
تُفَاخِرُ يَا ابْنَ رَاعِيَةٍ وَرَاعٍ بَنَى الْأَحْرَارَ حَسْبُكَ مِنْ خَسَارِ
لَعَمْرُ أَبِي لَقَدْ بُدِّلَتْ عَيْشًا بِعَيْشِكَ وَالْأُمُورُ إِلَى مَجَارِي
وَكُنْتُ إِذَا ظَمِئْتُ إِلَى قَرَارِ شَرِكْتُ الْكَلْبَ فِي وَلَعِ الْإِطَارِ^(١)

ولما كان بهم حزب الموالي أن يذكر العباسيين دائماً بالدور الذي قام به حتى أتوا إلى الحكم ، لهذا نجد بشاراً يؤكد هذه الناحية ، ليس هذا فحسب ، ولكنه يتحدث باسم الحزب فيتبرأ إلى الخليفة من ثورات بعض الموالي التي قاموا بها أيام العباسيين بقصد تقويض ملك العرب ونقله إلى الأعاجم ، يقول بشار :

نَفْسِي الْفِدَاءُ لِأَهْلِ الْبَيْتِ إِنْ لَهُمْ عَهْدَ النَّبِيِّ وَسَمْتَ الْقَائِمِ الْهَادِي
لَمْ يَحْكَمُوا فِي مَوَالِيهِمْ وَقَدْ مَلَكُوا حُكْمَ الْمُحِلِّ وَلَا حُكْمَ ابْنِهِ الْعَادِي
لَكِنْ وَلَوْنَا بِإِنصَافٍ وَمَعْدَلَةٍ حَتَّى هَجَدْنَا وَكُنَّا غَيْرَ هُجَادِ
صَلَّتْ لَكُمْ عَجْمُ الْأَفَاقِ قَاطِبَةً فَوْجٌ وَفُودٌ وَفُوجٌ غَيْرُ وُقَادِ

وبشار في هذه الأبيات يقر للعباسيين باسم الموالي بحقوقهم في الخلافة كإرث عن الرسول ، وهي الدعوة التي قام على أساسها الحزب العباسي ، كما رأينا ، كما أنه يشكرهم لرعايتهم للموالي بعد أن ظلمهم الأمويون وبغوا عليهم . ولعله يقصد بالمحل عبد الملك بن مروان الذي أحل حرمة مكة ، ويعني بابنه العادي هشام بن عبد الملك الذي قطع أيدي دعاة العباسيين عام ١٠٧ هـ . ثم يستأنف بشار حديثه على لسان (عجم الآفاق قاطبة) أي حزب الموالي ، فيقول :

إِنَّ الدَّعَى يُعَادِينَا لِنُلْحِقَهُ بِالْمُدَّعِينَ وَيَلْقَانَا بِالْحَادِ
وَلَا يَزَالُ وَإِنْ شَابَتْ لِهَازِمُهُ مُدْبَذَبًا بَيْنَ إِصْدَارٍ وَإِيرَادِ
يَنْفِيهِ أَصْحَابُهُ مِنْهُمْ إِذَا حَضَرُوا وَإِنْ أَتَانَا وَهَبْنَاهُ لِمُرْتَادِ

وهو في هذه الآيات يقصد الطويلين ومحاولتهم اجتذاب الموالى في ثورة الحسن ابن إبراهيم بن عبد الله فيما يبدو ، ولكن الموالى أبوا عليهم ذلك لأنهم وهبوا أنفسهم لتأييد العباسيين وتثبيت ملكهم ، وهم في سبيل ذلك لا يأبهون بكيد الحساد ولا سب الأعداء :

أنصفتُمونا فعابُوا حَكَمَكُم حَسَدًا والله يعصمكُم مِن غِلِّ حُسَادِ
سَطَوَا عَلَيْنَا بِأَنَّ كُنَّا مَوَالِيَكُم وَعَبَّرُونَا بِآبَاءِ وَأَجْدَادِ
وَقَدْ نَرَى عَارَ قَوْمٍ فِي أَنْوْفِهِمُ وَنَتْرِكُ الْعَيْبَ إِذْ لَيْسُوا بِأَنْدَادِ
يُزْرِى عَلَيْنَا رِجَالٌ لَا نِصَابَ لَهُمْ كَانُوا عِبَادًا وَكُنَّا غَيْرَ عُوَادِ
لَا رَأُونَا نُوَالِيَكُم وَنَنْصُرَكُم ثَارُوا إِلَيْنَا بِأَضْغَانٍ وَأَحْقَادِ

وحين يصل بشار إلى هذه الغاية من بيان خدمات الموالى للعباسيين وخضوعهم لهم ، يعلو صوته شيئاً فشيئاً فيفخر بالدور الذى قاموا به فى بناء الدولة العباسية وتثبيت أركانها فيقول :

دُونَ الْخَلِيفَةِ مِنَّا كُلِّ مَأْسَدَةٍ وَمِنْ خُرَاسَانَ جُنْدٌ بَعْدَ أَجْنَادِ
قَوْمٌ يَذُبُّونَ عَنْ مَوْلَى كَرَامَتِهِمْ وَيُحَسِّنُونَ جِوَارِ الْوَارِدِ الصَّادِ
لِلَّهِ تَرَهُمُو جُنْدًا إِذَا حَمَسُوا وَتَبَّتِ الْحَرْبُ نَارًا بَعْدَ إِخْمَادِ
لَا يَفْشَلُونَ وَلَا تُرْجَى سُقَاطَتُهُمْ إِذَا عَلَا زَأْرُ آسَادِ لَأَسَادِ
إِنَّا سِرَاءُ بَنَى الْأَحْرَارِ وَقُرْنَا رَكُضُ الْجِيَادِ وَهَزْ أَلْمُنْصُلِ الْبَادِ
فِي كُلِّ يَوْمٍ لَنَا عِيدٌ وَمِلْحَمَةٌ حَتَّى مَبَانَا بِأَسْيَافٍ وَأَغْمَادِ
سُقْنَا الْخِلَافَةَ تَحِلُّوْهَا أَسِنَتُنَا وَالْقَاسِطُونَ عَلَى جُهْدٍ وَإِسْهَادِ
حَتَّى ضَرَبْنَا عَلَى الْمَهْدَى قُبَّتَهُ فَسَطَاطُ مُلْكٍ بِأَطْنَابٍ وَأَوْتَادِ

ولعل هذه النغمة الحماسية العالية نيهت بشارا إلى أن الخليفة ربما تذكر معها ثورات الموالى التى قامت فى وجه العباسيين ، لهذا سارع الشاعر بالاعتذار عنهم والتبرؤ منهم قائلا :

ونازعين يدا خائنا فقلت لهم
راحت لهم من يد الوهاب علتهم
فأصبحوا في رقاد الملك قد خفتوا
مثل المقتنع في حزب له سلفوا
بُعْدًا وصحفاً وكانوا أهل إبعاد
من المنايا توافيهم بميعاد
ولم يكونوا على السواى برقاد
أذباح أضيء للأبطال صباد^(١)

وهذه القصيدة الخطيرة إنما تكشف لنا بوضوح عن سياسة حزب الموالي تجاه العباسيين أيام المهدي ، وهي سياسة مهادنة ومحاولة كسب ثقة الخليفة للتمكن من الوصول إلى أغراضهم البعيدة بعد ذلك . ولهذا لا نستغرب أن يعهد المهدي إلى يحيى البرمكي بتربية ولده هارون ، ولا نستغرب أن نوضع مقدرات الدولة كلها في عهد الرشيد في يد البرامكة ويصير للموالي نفوذ خطير في كل ركن من أركان الدولة ، مما دعى أوليرى إلى القول بأن هارون الرشيد نفسه كانت له ميول فارسية قوية لأن ثقافته اكتملت في خراسان ، وفي عاصمتها مرو بالذات التي كانت مهد الشعوبية^(٢) . وتؤكد هذه القصيدة أيضا ما سبق أن قلناه من أن بشارا كان فيما يبدو المتحدث الرسمي باسم حزب الشعوبية ، وأنه كان يقوم بدور خطير في هذا الحزب ، وهو بصور لنا هذا الدور في إشارة عابرة ولكنها ظاهرة الدلالة إذ يقول :

أحين أشارت بي الأكف مبيدة
وحقت بي الحمراء خرقاً معصبا^(٣)
ولعل أبا الفرج الأصفهاني يوضح لنا أهمية هذا الدور فيما رواه من أن رجلا وقف على بشار فقال له : (يا بشار قد أفسدت علينا موالينا ، تدعوهم إلى الانتفاء منا . وترغبهم في الرجوع إلى أصولهم وترك الولاء^(٤)) فكأنه كان يمارس عمل المختار في ثورته أيام بني أمية التي كانت في أصلها ثورة موال . ومن الملاحظ أن بشارا كان يعبر عن المرس دائما بأنهم بنو الأحرار ، فقد ورد ذلك التعبير في بيته الذي يقول فيه :

تفاخر يا ابن راعية وراع
بني الأحرار حسبك من خسار

(١) ديوان بشار ٢ : ٢٩٨ - ٣٠٦ .

(٢) مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب : ٢٣٥ .

(٣) ديوان بشار ١ : ٢٤٦ .

(٤) الأعاني ٣ : ٢٠٣ .

كما مر بنا أيضاً في قوله :

إنا سرأة بني الأحرار وقرنا ركنض الجياد وهز المنصل البادي
وهذا التعبير ليس مجرد صفة عابرة ، ولكنه فيما يرى بول كراوس ترجمة حرفية
لكلمة (آزاد مرد) وهي التسمية الفارسية للأرستقراطية الإيرانية التي يفتخر بها
أنصار الشعوبية^(١) .

وللمرزباني إشارة لطيفة يؤكد فيها شعوبية بشار إذ يقول : لما هجا بشار سيويه
قائلاً :

أسيوه يا ابن الفارسية ما الذي تحدثت من شتمى وما كنت تنبذ
ظن بعض الناس أنه يشتم الفرس ، ولكن الحقيقة أنه كان بالبصرة امرأة زانية يقال
لها الفارسية ، وإلى هنا ذهب بشار ، وكان أشد عصبية للفرس من أن يقول ما توهمه
الناس^(٢) .

وقد أتت بعد مرحلة الفخر بالأعجاد الفارسية وتحقير العرب مرحلة أخرى كانت
نتيجة طبيعية لتغلغل الشعوبيين في أجهزة الدولة ، وفي مختلف ميادين العمل والعلم
بها ، كما كانت خطوة جديدة في سبيل الوصول إلى مأربهم البعيد وهو إقصاء
العرب عن الحكم وتولي شئونهم بأنفسهم ، فإذا بنا نجد في هذه المرحلة شعوبيين
يضعون القصص الشنيعة في شرح الآيات الشعرية وأمثال العرب ، التي تعتبر عند
كل أمة تراثاً مقدساً ينبغي الحفاظ عليه واحترامه ، كما فعل أبو عبيدة في شرح
المثل (جبان ما يلوى على الصغير)^(٣) ، كما أن الشعوبيين أخذوا يؤلفون الكتب
في مثالب العرب ، وهي كتب شنيعة في موضوعاتها كما يتضح لنا من كتاب مثالب
العرب لابن الكلبي ، فهو يتحدث فيه عن مثالب القبائل في الجاهلية ، وعن كان
يأكل الربا من العرب ، ويتحدث عن لصوصهم والمتحشين فيهم والأدعياء من قريش
واللاطه والمأبوزين والبغايا ، ويسمى من أتى به من سفاح الجاهلية ، ويتحدث عن
فساد الزواج في الجاهلية ، وأولاد الزنا الذين شرفوا من العرب ، إلى غير ذلك من
السقطات التي جمعها الشعوبيون إن صدقا وإن كذبا . ومن الملاحظ على كتاب

(١) أنظر : البخلاء بتحقيق طه الحاجري : ٤٢٨ .

(٢) الموشع : ٢٤٧ .

(٣) أنظر : التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه : ٧٧ .

ابن الكلبي أنه يقسم كل باب من هذه الأبواب وغيرها قسمين : قسم يتحدث فيه عن قريش بالذات ، والقسم الآخر عن بقية العرب ، ولا يتخفى ما في هذا التقسيم من خبث طوية وطمع صريح^(١) . بل لقد بلغ الأمر بالشعوبيين أن أحدهم وهو يونس بن هارون ، كتب كتابا للملك الروم في مثالب العرب وعيوب الإسلام أيضا^(٢) . ويضيف جولد زيهر في كتابه (الدراسات المحمدية) إلى واضعي الكتب ضد العرب سهل بن هرون الذي ألف عددا كبيرا من الكتب أظهر فيها تعصبه ضد العرب وفخره بالعجم ، وكان من متطرفي قومه في أيامه . وأدبه الغريب الذي اشتهر به إنما وضعه ليسخر به من العرب ، فإنه كتب سلسلة من الرسائل يمدح فيها البخل ، بل كتب كتابا على ما يقال يذم فيه الكرم ، وما ذلك إلا لأن الكرم صفة من صفات العرب^(٣) .

ومن هؤلاء أيضا سعيد بن البختكان وقد كتب كتابين : الأول سماه (انتصاف العجم من العرب) والثاني (فضل العجم على العرب وافتخارها) . كذلك وضع بعض الكتب في مثالب العرب محمد بن الليث بن الخطيب « ابن ادرياد بن فيروز » الذي كان يرمي بالزندقة^(٤) .

أما علان الشعوبي فله كتاب الميدان في المثالب (الذي هتك فيه العرب وأظهر مثالبها) كما يقول ابن النديم . وله من الكتب أيضا (كتاب المثالب) ويحتوي على مثالب قريش ومثالب بقية العرب قبيلة قبيلة ، كذلك كان للهيثم بن عدي المتوفى عام ٢٠٧ هـ عدد كبير من الكتب في مثالب العرب^(٥) .

ونجد المحدثين من الشعوبيين يدمسون كثيرا من الأحاديث المكذوبة على رسول الله ، وكان رأس هؤلاء أحمد بن بشير الذي يقول عنه الخطيب البغدادي إنه كان رأسا في الشعوبية يخاصم فيها^(٦) .

(١) انظر : مثالب العرب لابن الكلبي (مخطوط) .

(٢) الأوراق (أخبار الشعراء) : ١٠ .

(٣) أنظر : الصراع بين الموالى والعرب : ٤٩ ، الفهرست : ١٢٠ .

(٤) المصدران نفسيهما .

(٥) الفهرست : ١٤٧ ، ١٥٣ .

(٦) تاريخ بغداد ٤ : ٤٨ .

ويرى أحمد أمين أن الشعويين كانوا ينسبون الشيء إلى غير قائله لإفساد الأدب العربي وإضاعة معالمة^(١). وفي الوقت نفسه نجد أبا عبيدة الشعوي الخطير يجعل الفضل في تقدم الأدب العربي راجعا إلى الموالي بما ترجموه من آداب آباؤهم مثل أبان بن عبد الحميد وخاله الكبير الفضل بن عيسى وولده عبد الصمد^(٢). ويلاحظ يوهان فلك أن سيويه كان يستشهد بشعر زياد الأعجم وأبي عطاء السندی^(٣)، تعصبا منه فيما يبدو لعجميته. بل لاحظ بعض الدارسين عصبية خفية للموالي في مذهب أبي حنيفة. كما كانت هناك نواح خفية في معظم تأليفهم العادية تكمن فيها عصبيتهم، فقد لاحظت مثلا أن كتاب الخراج ليعحي بن آدم القرشي بالولاء والمتوفى عام ٢٠٣ هـ، لا يذكر من الروايات والأحاديث إلا ما كان فيه تخفيف عن الموالي.

وبما لا شك فيه أنه كان من بين وسائل الشعوية لإدراك أهدافها - إلى جانب ما ذكرنا من محاولتها تشويه تاريخ العرب وحياتهم وأديبهم وأنسابهم - محاولة تحطيم الإسلام باعتبار أنه مصدر قوة العرب الحقيقي، ولهذا رأيناهم يلمسون في أحاديث الرسول، ليس هذا فحسب، ولكنهم نشروا أنواعا من الزندقة في المجتمع الإسلامي ليحرفوا الدين في تيارها ويقوضوا أركانه. ويقول محمد بدیع شریف في ذلك إن المثقفين من الموالي كانوا يكيدون للعرب وللإسلام بترجمتهم كتب الزندقة مما أثر عن ماني ومزدك وغيرهما، فكانت هذه المترجمات مبيحا لإيجاد الخلاف بين المسلمين فتشأت الفرق المتعددة^(٤).

وقد بينا من قبل في حديثنا عن الزندقة تلك الصلة الوثيقة التي تربط بينها وبين الشعوية واتجاهاتها الخطيرة، والذي نحب أن نبيته في هذا المجال أن العرب في القرن الثاني لم يكونوا غافلين عن تيار الشعوية ومسارها الخفية، بل كانوا متنبهين لها كل التنبه، وكانوا يردون على رسائل الشعويين واحتجاجاتهم.

وفي كتاب العرب أو الرد على الشعوية لابن قتيبة مثال كاف للتدليل على

(١) ضحى الإسلام ١ : ٧٧ .

(٢) انظر : مجمع الأمثال للميداني ١ : ٢٦٠ .

(٣) العربية : ٥٢ .

(٤) الصراع بين الموالي والعرب : ٥٣ .

هذه الناحية^(١) . وزاد ذلك التنبه في الأندلس بعد عدة قرون حين كتب ابن غرسية رسالته التي أشرنا إليها فاتبرى له كثير من العرب الأندلسيين^(٢) . وقد صدق أحمد أمين حين قال إن حركة الشعوبية قد بلغت أوجها لأن الخلفاء العباسيين تعصبوا للإسلام ولم يتعصبوا كثيرا للعربية ، فحاربوا الزندقة ولم يحاربوا في شدة نزعة العجمية^(٣) . فكأنهم بذلك تركوا الأصل واتبعوا الظل ، ولهذا بلغت ما بلغت حركة الشعوبية التي اعتقد أنها حققت أغراضها البعيدة ، حين قامت الدويلات الفارسية على أنقاض المملكة الإسلامية بعد انهيار الحكم العباسي كما سبق أن أشرت .

تلك إذن هي ناحية التجديد في المدح والشعر السياسي في القرن الثاني . وقد اقترن هذان الفنان في ذلك العصر بل قبله أيضا ، كما اقترن بالشعر السياسي جانب من الفخر والهجاء أيضا مثلما استظهرنا من شعر الحزب الشعبي . وعلى أية حال فإن الشعر السياسي لم يكن من الانجاهات القوية في شعر القرن الثاني مثلما كان في القرن الأول أو في عصر الدولة الأموية بالذات ، ذلك أن الروح الحزبية التي كانت تؤثرت نار العداوة والمنافسة قد خمدت إلى حد كبير بانقضاء أمر الخوارج وهوان أمر الحزب الأموي وضعف العلويين إلى حد كبير . يضاف إلى ذلك ما ذكره طه حسين من أن الحكومة المركزية في بغداد كانت قوية شديدة البطش . ومن قوة الحكومة وامتدادها نشأ شيء من ضيق الحرية قضى على التزعزعات الحزبية القديمة وأكره الشعراء على أن يتركوا السياسة لأهل السياسة ، ولكن طه حسين يرى أن فن الشعر السياسي الذي ازدهر أيام الأمويين قد انمحي ولم يخلفه في الشعر فن جديد^(٤) ، وفيما قدمنا رد على هذا القول ، فالشعر السياسي لم يمح ، كما أن الشعر المذهبي الذي تحدثنا عنه من قبل قد حل محله في القرن الثاني .

وفيما يلي نتناول بالدراسة الجانب المجدد في فن قديم مناقض للمديح هو فن الهجاء .

(١) انظر : رسائل البغاء : ٣٤٤ وما بعدها .

(٢) انظر رسالة ابن غرسية والردود المختلفة عليها .

(٣) ضحى الإسلام ١ : ٦٥ .

(٤) حديث الأربعاء ٢ : ٢١ .

الهجاء

من الفنون القديمة التي وجدت في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي فن الهجاء، ووجوده أمر طبيعي مع وجود المديح ، فحينما وجد أناس يستحقون المديح ، وجد آخرون يستحقون الهجاء . وقد تطور هذا الفن تطوراً كبيراً منذ الجاهلية حتى القرن الثاني لتغير الأسباب الدافعة إليه ، وتطور اللوق العام من عصر لعصر . فما يراه عصر هجاء موجعا قد يمر به عصر آخر دون أن يأبه بما فيه . فأبو عمرو بن العلاء يرى أن خير الهجاء (ما تنشده العنراء في خدرها فلا يقبح بمثلها^(١)) . وهذا المفهوم لابد أن صاحبه قد تمثله من دراسته لشعر الهجاء في العصر الجاهلي الذي يمثل له ابن رشيقي بقول أوس :

إِذَا نَاقَةٌ شُدَّتْ بِرَحْلِ وَتَمَرَّقَ إِلَى حَيْكُمٍ بَعْدَى فَضْلٍ ضَلَّالُهَا^(٢)

بل إن علماء الشعر يرون أن أبيات النابغة الذبياني التي هجا بها عامر بن الطفيل تعد نموذجاً لفن الهجاء في الجاهلية وهي التي يقول فيها :

فَإِنْ يَكُ عَامِرٌ قَدْ قَالَ جَهْلًا فَإِنْ مَطِيَّةُ الْجَهْلِ الشَّبَابُ
فَكُنْ كَأَبِيكَ أَوْ كَأَبِي بَرَاءٍ تُصَادِفُكَ الْحُكُومَةُ وَالصُّوَابُ
فَلَا يَذْهَبُ بِلُبِّكَ طَائِشَاتُ مِنَ الْخُبَلَاءِ لَيْسَ لَهُنَّ بَابُ
فَإِنَّكَ سَوْفَ تَحْلُمُ أَوْ تَنَاهَى إِذَا مَا شَبَّتْ أَوْ شَابَ الْغُرَابُ^(٣)

مع أن هذه الأبيات لا تتضمن إلا عتاباً رقيقاً أرق من النسيم إذا ما قيس بشعر الهجاء عند جرير والفرزدق ، ويعتبر هدهدة وتلطفاً إذا قارناه بالهجاء في القرن الثاني كما سنبينه فيما بعد .

وبعد ظهور الإسلام اعتبر فن الهجاء إثماً كبيراً لا يجوز أن يجري به لسان شاعر ، ويروى عن رسول الله عليه السلام أنه قال : (من قال في الإسلام هجاء

(٢) المصدر نفسه .

(١) المدة ٢ : ١٣٨ .

(٣) المدة ٢ : ١٣٩ .

مقذعاً فلسانه هلى^(١) . وقد فسر عمر بن الخطاب رضى الله عنه معنى الهجاء المقذع حين أطلق الخطيئة من سجنه بسبب هجائه للزبرقان بن بدر فقال له : إياك والهجاء المقذع . قال : وما المقذع يا أمير المؤمنين ؟ قال : المقذع أن تقول هؤلاء أفضل من هؤلاء وأشرف وتبنى شعراً على مدح لقوم وذم لمن تعادىهم^(٢) . فتفسير الإقذاع هنا تفسير أخلاقى بمعنى أنه الذى يوقع العداوة والبغضاء بين قوم وقوم أو بين الممدوحين والمذمومين .

ويقول ابن رشيق إن جميع الشعراء يرون قِصَرَ الهجاء أجود ولكن جريراً كان يرى تقصير المديح وإطالة الهجاء ، وهذه المخالفة إنما تصور لنا فرقاً فنيادقيقاً بين قصائد الهجاء وبين النقائض التى كان جرير يخوض معركتها مع الفرزدق والأخطل ويقول شوقى ضيف فى تطور الهجاء الجاهلى إلى نقائض : (العرب قبل عصر بنى أمية لم يعرفوا هجاء منظماً يستمر يوماً استمراراً متصلاً على نحو ما يستمر فى عصرنا لإخراج الصحف اليومية ، إنما عرفوا هجاء متقطعاً يظهر من حين إلى حين تبعاً لنشوب حروب وأيام بينهم . فلما جاء العصر الأموى واستقرت القبائل فى مدينتى البصرة والكوفة وعادت العصبية جذعة ، رأينا هذه القبائل تجتمع وتحتشد فى المربد وفى الكناسة حول الشعراء ، يستمعون منهم إلى ما ينشدونه فى الهجاء ، وكأنهم وجدوا فى ذلك لهواً لهم وتسليّة ، حيث يتحول فن الهجاء من فن وقى متقطع إلى فن دائم مستمر يحترفه الشاعر)^(٣) . فالنقائض إذن عبارة عن هجاء دائم مستمر ، وعبارة عن احتراف لفن الهجاء ، ولهذا لم يكن يراد بها الجدل كما كان شأن الهجاء فى الجاهلية ، ولكن يراد بها اللهو والإضحاك . والنقائض بعد هذا كله مناظرات أدبية أوجدتها ظروف عقلية واجتماعية فى العصر الأموى أكثر من كونها أهاجى بالمعنى القديم المعروف فى الجاهلية^(٤) . ومع ذلك كان التراع القبلى مادة رئيسية فى فن النقائض ، ذلك الفن الذى أخذ يتضاءل شأنه بعد انتهاء جيل الفرزدق وجرير والأخطل حتى لم تعد له فى القرن الثانى قائمة ، إلا من بقية ضئيلة فى أول هذا القرن لم توجد فيها

(١) السمة ٢ : ١٣٨ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٤) أنظر : المصدر نفسه : ٢٠٤ وما بعدها .

العناصر الفنية للنقائض التي كانت مستعرة بين هؤلاء الشعراء الثلاثة ، وتمثل لنا هذه البقية في النقائض التي كانت بين ابن ميادة والحكم الحضري^(١) ، بل لقد اقتصرت هذه النقائض فيما بعد على نزاع قبلي محض فارتدت بذلك إلى فن النقائض البدائي الذي كان موجوداً في الجاهلية ، ومن ذلك مثلاً ما قاله الوليد بن يزيد في توبيخ أهل اليمن لتركهم نصرة خالد بن عبد الله القسري حين قتله :

ألم تَهْتَجْ فتُذَكِّرُهُ الوِصَالَا وَحَبْلَا كَانَ مُتَّصِلَا فَرَالَا
بلى فالدمع منك له سِجَامُ كماء المزن ينسجل انسجالا
فَدَعْ عَنْكَ اذْكَارَكَ آلَ سَعْدَى فنحنُ الأكثرون حصى ومالا
ونحنُ المَالِكونَ النَّاسَ قَسْرَا نسومهم المذلة والنكالا
وهذا خَالِدٌ فِينَا أُسِيرَا ألا منعه إن كانوا رجالا
عَظِيمُهُمْ وَسَيِّدُهُمْ قَدِيمَا جعلنا المخزيات له ظلالا
فلو كانت قبائلُ ذاتِ عِزٍّ لا ذهب صنائعه ضلالا
ولا تركوه مَسْلُوبَا أُسِيرَا بعالج من صلاسلنا الثقالا
فقال عمران بن هلباء يحميه :

فنى صَدْرَ المَطيَّةِ يَا حُلَالَا وَجُدَى حَبْلَ مَنْ قَطَعَ الوِصَالَا
ألم يَحْزُنْكَ أَنْ ذوى يَمَانٍ يرى من حاز قيلهم حلالا
لئن عَبرْتُمُونَا مَا فَعَلْنَا لقد قُلْتُمْ وَجَدَكُمْ مَقَالَا
سَنَبْكَى خَالِدَا بِمُهَنْدَاتٍ ولا تذهب صنائعه ضلالا
ألم يَكُ خَالِدٌ غَيْثَ اليَتَامَى إذا حضروا وكنت لهم هزالا
سئلنى إن بقيتْ مَسُومَاتٍ عوايس لا يُزِيلُنَّ الحِلَالَا^(٢)

انتهى إذن فن النقائض في القرن الثاني أو أوشك على الزوال بانتهاء الدوافع

(١) انظر : الأغاني ٢ : ٢٩٨ - ٣٠١ .

(٢) تاريخ الطبري ٩ : ٤ .

الاجتماعية والعقلية التي كانت تدعو إليه ، ولكن تطور فن الهجاء واتخذ وجهات جديدة كانت وراءها عوامل اجتماعية وثقافية مؤثرة في أدب القرن الثاني كله ، وقد سبق لنا أن بيناها في الباب الأول من هذا البحث .

ولعل أول ما نلاحظه في شعر الهجاء في القرن الثاني اقتصراره على المقطعات القصيرة التي قد لا تتجاوز اليتين . وبذلك انتصرت الفكرة القديمة التي عارضها جرير ، وأصبحت حقيقة واقعة في القرن الثاني ، لأن طبيعة الحياة ، بالإضافة إلى عوامل أخرى كثيرة سبق أن ذكرناها ، دعت إلى عدم الإطالة في القصائد عموماً ، في حين أن الهجاء كان يستلزم ذلك ضرورة ليبلغ الشاعر بآياته القليلة التي يركز فيها معاني محددة ما يرجوه من سرعة إيلاام المهجوع ، وما يتمناه من سرعة انتشار هذه الأبيات بين جماهير الناس . ولهذا نجد فن الهجاء في القرن الثاني لا يندمج في قصيدة مطولة مع فنون أخرى كالفخر أو المديح أو ما أشبه ، مثلما كان الأمر في الجاهلية . فتفضل بذلك معانيه طريقها إلى المهجوع وإلى جماهير الناس ، وإنما يصبح فناً مستقلاً يقصد الشاعر إليه قصداً ويخصص له مقطوعة بعينها لا يشرك معه فيها غرضاً آخر من أغراض الشعر . وبهذه المناسبة نرد على ما ذكره محمد الطاهر بن عاشور من أن بشاراً ابتكر شيئاً جديداً في فن الهجاء إذ افتتحه بالنسيب مع أن العرب كانوا يفتتحون المديح فحسب بالنسيب^(١) . ونحن لا نعتبر هذا تجديداً على الإطلاق - إن صح - بل هو امتداد للقديم لأن القصيدة العربية لم يكن فيها أي تخصص بالنسبة للأغراض الشعرية ، والهجاء في القديم ربما جاء في قصيدة مدح افتتحها صاحبها بالنسيب ، ونجد هذا بالفعل في قصيدة الأعشى التي يهجو فيها الحارث بن وعله وأولها :

تَصَابِيْثُ أُمِّ بَانَتْ بِعَقْلِكَ زَيْنَبُ وَقَدْ ذَهَبَ الْوُدُّ الَّذِي كَانَ يُذْهِبُ

فلا مجال إذن لنسبة ابتكار شيء جديد إلى بشار في هذا الموضوع . ومن التطورات الجديدة التي نلاحظها أيضاً على فن الهجاء في القرن الثاني ميله إلى الشعبية في معانيه وفي أسلوبه ، وهذه النقطة ترتبط بالناحية الأولى ، لأن صوغ الهجاء في قالب شعبي يجعل معانيه قريبة من نفوس الجماهير مما يكفل له انتشاراً

واسعا ، ولهذا كان بشار يخشى هجاء أبي الشمقمق له بهذا الأسلوب الشعبي الذي يمتاز به هجاء هذا الشاعر بالفعل مثل قوله :

هَلَّلَيْتَنِي هَلَّلَيْتَنِي طعن قَنَاة لَيْتَيْتَنِي

إِنَّ بَشَّارَ بْنَ بُرْدٍ تَيْسٌ أَغْمَى فِي سَفِينَةٍ^(١)

وهذا الاقتراب من الشعبية كان يقترن بالميل إلى الهزل والمرح والترفيه ، لأن هذه العناصر جزء لا يتجزأ من الطبيعة الشعبية في كل زمان وفي كل بيئة ، ولعل أصدق مثال لذلك قصيدة أبان اللاحقي في هجاء جابر له اسمه محمد بن خالد تزوج من عمارة بنت عبد الوهاب الثقفي طمعا في مالها ، فقال أبان :

لَمَّا رَأَيْتُ الْبَزَّ وَالشَّارَةَ وَالْفَرَشَ قَدْ ضَاقَتْ بِهِ الْحَارَةُ

وَاللُّوزَ وَالْمَكْرَ يُرْمَى بِهِ مِنْ فَوْقِ ذِي الدَّارِ وَذِي الدَّارَةِ

وَأَحْضَرُوا الْمُطَهِّينَ لَمْ يَتْرَكُوا طَبْلًا وَلَا صَاحِبَ زُمَارَةٍ

قُلْتُ : لِمَذَا ؟ قِيلَ : أَعْجُوبَةُ مُحَمَّدٍ زَوْجِ عَمَّارَةٍ

لَا عَمْرَ اللَّهُ بِهَا بَيِّنَةٌ وَلَا رَأَتْهُ مُذْرِكًا ثَارَةَ

مَاذَا رَأَتْ فِيهِ مَاذَا رَجَتْ وَهِيَ مِنَ النُّسَوَانِ مُخْتَارَةُ

أَسْوَدُ كَالسُّقُودِ يُنْسَى لَدَى التَّنُورِ أَوْ مِحْرَاكِ قِيَّارَةِ

يُجْرَى عَلَى أَوْلَادِهِ خَمْسَةٌ أَرْغَفَةٌ كَالرَّيْشِ طَيَّارَةِ

وَأَهْلُهُ فِي الْأَرْضِ مِنْ خَوْفِهِ إِنْ أَفْرَطُوا فِي الْأَكْلِ سَيَّارَةُ

وَيَحْكُ فَرَى وَأَعْصَبِي ذَاكَ بِي فَهَلْهُ أَخْتُكَ فَرَّارَةُ

إِذَا غَفَا بِاللَّيْلِ فَاسْتِيقْظِي ثُمَّ اطْفِئِي إِنَّكَ طَفَّارَةُ^(٢)

ويتضح لنا من هذه القصيدة بساطة التعبير ومهولة الألفاظ واختيارها من لغة الحياة اليومية ، كما يتضح لنا منها ومن غيرها من شعر الهجاء في القرن الثاني ، تطور هذا الفن باتجاهه ناحية شخصية في الغالب وتناوله للفرد كفرد في مجتمع ، لا شأن

لقيامته وقومه به على الإطلاق ، مثلما كان الحال في شعر الهجاء القديم حتى في القرن الأول ، حيث كان الشاعر ينظر إلى نسب المهجو ويحاذي قبيلته كأساس لهجائه ، ولا ريب أن هذا التغير كان نتيجة للتحضر الذي بلغه المجتمع واكتمال الشخصية الاجتماعية لأفراده واستقلالها إلى حد كبير عن القبيلة وعلاقتها المختلفة . أما معاني الهجاء نفسها فقد دخلها التغير أيضا بسبب تطور المجتمع ، فبعد أن كانت في الهجاء القديم مجرد نفي للفضائل الأربع ومشتقاتها التي تحدثنا عنها في شعر المديح اتجه بها الشعراء وجهات جديدة تبعا لتعدد أنواع الهجاء ودوافعه . ففي هذا العصر اتسع نطاق الهجاء السياسي والمذهبي بصورة لم يعرفها القرن الأول ، مع أن الشعر السياسي بصفة عامة كان مزدهراً فيه ؛ فبعد أن كنا نسمع في القرن الأول أبياتاً متفرقة في هجاء الخلفاء مثل قول ابن عرادة في يزيد بن معاوية :

أَبْنَى أُمِيَّةٍ إِنَّ آخِرَ مُلْكِكُمْ جَسَدٌ بِحُؤَارِينَ ثُمَّ مُقِيمٌ
طَرَقَتْ مِنْبَتُهُ وَعِنْدَ وَسَادِهِ كُوبٌ وَزِقٌ رَاعِفٌ مَرثُومٌ
وَمُرْنَةٌ تَبْكِي عَلَى نَشْوَانِهِ بِالصَّنَجِ تَقْعُدُ تَارَةً وَتَقُومُ^(١)

أصبحنا نجد أن هذا النوع من الهجاء قد انتشر في القرن الثاني انتشاراً واسعاً وأصبح لوناً ثابتاً من ألوان الهجاء ، وكان الكميّ في أول هذا القرن عنيماً في هجائه للأمويين هجاء سياسياً ومذهبياً في آن واحد . وما قاله فيهم :

وَهَلْ أُمَّةٌ مُسْتَبْقِظُونَ لِإِرْشَادِهِمْ فَيَكْشِفُ عَنْهُ النُّعْمَةَ الْمَتَزَمِّلُ
فَقَدْ طَالَ هَذَا النَّوْمُ وَاسْتَخْرَجَ الْكَرَى مَسَاوِيَهُمْ لَوْ أَنَّ ذَا الْمَيْلِ يُعْدِلُ
وَعُطِّلَتِ الْأَحْكَامُ حَتَّى كَانَتْهَا عَلَى مِلَّةٍ غَيْرِ الَّتِي نَتَنَحَّلُ
أَهْلُ كِتَابٍ نَحْنُ فِيهِ وَأَنْتُمْ عَلَى الْحَقِّ نَقْضِي بِالْكِتَابِ وَنَعْدِلُ
فَكَيْفَ وَمَنْ أَنَّى وَإِذْ نَحْنُ خَلْقَةٌ فَرِيقَانِ شَتَى تَصْمِنُونَ وَنُهْزِلُ
فَتَلِكْ مُلُوكُ السُّوءِ قَدْ طَالَ مُلْكُهُمْ فَحَتَّامَ حَتَّامِ الْعَنَاءِ الْمُطَوَّلُ^(٢)

والخليفة الوليد بن يزيد تعرض لهجاء شديد من الشعراء الذين يعبرون عما في

(١) تاريخ الطبري ٧ : ٤٣ .

(٢) الهاشميات : ١١١ وما بعدها .

نفوس الرعية ، بسبب ما كان يرتكبه من موبقات ، وليركه شئون الحكم وانغماسه في البطالة واللهو ، يقول فيه حمزة بن ييـض :

يا وليدَ الخنا تركتَ الطريقا واضحاً وأرتكبتَ فجاً عميقاً
وما أديتَ واعتديتَ وأسرقتَ وأغويتَ وانبعثتَ فسوقاً
أبدأَ ماتِ ثم ماتِ وماتِ ثم ماتِ حتى نخرَ صعباً
أنتَ سكرانٌ ما تفيقُ فما ترتقُ فتقاً وقد فتقتَ فتقاً^(١)

ثم جاء الأمين بعد ذلك بفساده وطمعه فاستهدف لهجاء الشعراء حياً وميتاً ، وكانوا في ذلك معبرين عن روح الشعب الذي ضج من حكم الأمين وأباطيله ، وكثيراً ما أغفلت كتب الأدب أسماء هؤلاء الشعراء الذين هجوا الأمين ، إما لأنهم أفراد عاديون من أبناء الشعب كانوا يعبرون بصدق عما في نفوسهم ، وإما أنهم كانوا شعراء معروفين ولكنهم أخفوا أسماءهم خشية بطش هذا الخليفة الفاسد .
ومن هذه القصائد القوية المعبرة عن روح الشعب في معانيها وألفاظها وأسلوبها ، ما قاله أحد الشعراء المجهولين — بمناسبة مبايعة الأمين لابنه موسى — في هجاء الأمين وبطاته :

أضاعَ الخِلافةَ غشُ الوزيرِ وفسقُ الإمامِ وجهلُ المشيرِ
ففضلُ وزيرٍ وبكرُ مشيرٍ يُريدان ما فيه حُنفُ الأميرِ
وما ذاك إلا طريقُ غرورٍ وشُرُّ المسالكِ طُرُقُ الغرورِ
لواطُ الخليفةِ أعجوبةٌ وأعجبُ منه خلاقُ الوزيرِ
فلو يستعينان هذا بذاك لكانا بعرضِ أمرٍ مستيرِ
وأعجبُ من ذا وذا أننا نُبائعُ للطفلِ فينا الصَّغيرِ
ومن ليس يُخسِنُ غُسلَ أمتهِ ولم يَحُلْ مَتْنُهُ مِنْ حَجَرِ ظيرِ^(٢)

وكثيراً ما هجا هؤلاء الشعراء المجهولون الأمين بسبب شذوذه وإقباله على الغلمان دون النساء ، وفي ذلك المعنى يقول بعضهم :

ألا يا مُزْمِنَ المَثْوَى بِطُوسٍ عَزِيبًا مَا يُفَادَى بِالنَّفُوسِ ^(١)
 لقد أَبْقَيْتَ لِلخِصْبَانِ بَعْلًا تحمِلُ مِنْهُمُ شُومَ البَسُوسِ
 لهم مِنْ عُمْرِهِ شَطْرٌ وَشَطْرٌ يعاقِرُ فِيهِ شُرْبُ الخَنْدَرِيسِ
 وما لِلغَانِيَاتِ لَدَيْهِ حَظٌّ سوى التَّقْطِيبِ بِالوَجْهِ العَبُوسِ
 إذا كَانَ الرَّئِيسُ كَذَا سَقِيمًا فكَيْفَ صَلَاحُنَا بَعْدَ الرَّئِيسِ ^(٢)

ولما قتل الأمين حاول بعض أنصاره أن يخلعوا عليه ثوباً أسطورياً مستعاراً من مذاهب الشيعة فاعتبروه إماماً وانتظروا رجعته لأنه - في رأيهم - لم يقتل بل اختفى في مكان أمين سيعود منه في فرصة ملائمة ليعيد الحق إلى نصابه ، عند ذلك قال أحد شعراء بغداد المجهولين :

لَمْ نَبْكِيكَ لِمَاذَا لِلطَّرِبِ يَا أَبَا مُوسَى وَتَرْوِجِ اللَّعِبِ
 وَلَتَرَكِ الخَمِيسِ فِي أَوْقَاتِهَا حِرْصًا مِنْكَ عَلَى مَاءِ العِنَبِ
 وَشَنِيفٌ أَنَا لَا أَبْكِي لَهُ وَعَلَى كَوْنِ لَا أَخْشَى العَطَبِ ^(٣)
 لَمْ تَكُنْ تَعْرِفُ مَا حَدَّ الرِّضَا لَا وَلَا تَعْرِفُ مَا حَدَّ الغَضَبِ
 لَمْ تَكُنْ تَصْلُحُ لِلْمُلْكِ وَلَمْ تُعْطِكَ الطَّاعَةَ بِالْمُلْكِ العَرَبِ

 زَعَمُوا أَنَّكَ حَيٌّ حَاشِرٌ كُلُّ مَنْ قَدْ قَالَ هَذَا قَدْ كَذَبَ
 لَيْتَ مَنْ قَدْ قَالَهُ فِي وَحْدَةٍ مِنْ جَمِيعِ ذَاهِبٍ حَيْثُ ذَهَبَ
 أَوْجِبَ اللَّهُ عَلَيْنَا قَتْلَهُ فَإِذَا مَا أَوْجِبَ الْأَمْرَ وَجَبَ ^(٤)

ونجد من الهجاء المذهبي قدراً كبيراً قيل بعد مقتل زيد بن علي عام ١٢١ هجرية ، فالطبري يروي أن شاعراً من صنائع الأمويين أقبل على زيد وهو مصلوب وقال :

(١) يقصد هارون الرشيد وقد دفن بطوس . (٢) تاريخ الطبري ١٠ : ٢١٥ .
 (٣) شنيف وكثير من الغلمان الذين آثم بهم الأمن . (٤) تاريخ الطبري ١٠ : ٢٠٩ .

ألا يا ناقِضَ العِشاقِ أبشِرْ بالذى ساكا
نقضتَ العهدَ والعِشاقَ قد ما كان قُدما كا
لقد أخلفَ إبليسُ الذى قد كان مَثاكا

فرد عليه شاعر الشيعة قائلا :

ألا يا شاعر السوء لقد أصبحت أفاكا
أنهجو ابنَ رسول الله تُرضى من تَوَلَّاكا
ألا صَبَّحَكَ اللهُ بخزِي ثم مَسَاكا
ويوم الحشر لا شك بأن النار مَثواكا^(١)

وهذه الأبيات التى قدمناها كأمثلة للهجاء السياسى والمذهبي تنبها إلى ظاهرة جديدة فى هجاء القرن الثانى ، وهى اهتمام الشعراء بتركيز هجاءهم على الانحراف الدينى عند المهجو وشنوده بل زندقته أحيانا ، ولا شك أن انتشار المجون والزندقة وأنواع الشذوذ المختلفة والإباحة فى هذا القرن ، كل ذلك كان يغرى الشعراء بتضمين أهاجيمهم مثل هذه الاتهامات الخطيرة ، وعلى الأخص الزندقة ، إذ كان الحلفاء يعاقبون صاحبها بالقتل متى ثبت عليه تهمتها . وقد رأينا من قبل كيف هجا أبو نواس والمعدل بن غيلان أبان بن عبد الحميد اللاحق واتهامه بالزندقة . وكذلك هجا أبو نواس النظام بالزندقة وشرب الخمر والشنوذ وذلك فى قوله :

قولا لإبراهيمَ قولا هتُرا غلبتنى زندقةٌ وكُفُرا
إن قلتُ ما تشربُ قال خُمرا أو قلتُ ما تنكحُ قال دُبُرا
أو قلتُ ما تتركُ قال بَرّا أو قلتُ ما ترهبُ قال بَحُرا^(٢)

كما أن بشارا وحمادا عجرد قد تبادلا الهجاء وهتك كل صاحبه بالزندقة وأظهرها عليه كما يقول الأصفهاني^(٣) . وقد ذكرنا من قبل أبيات بشار التى يتهم فيها حمادا بالثنوية :

(٢) ديوان أبى نواس : ١٤٦ .

(١) تاريخ الطبرى ٨ : ٢٧٦ .

(٣) الأعانى ١٣ : ٨٢ .

ابن نهى رَأْسِي عَلَى ثَقِيلُ واحتمالُ الرعوسِ خَطْبُ جَلِيلُ
 اذْعُ غَيْرِي إِلَى عِبَادَةِ الْإِثْنِ مِنْ قَائِي بِوَاحِدٍ مَشْغُولُ
 يَا ابْنَ نَهْيٍ بَرِثْتُ مِنْكَ إِلَى اللَّهِ جِهَاراً وَذَاكَ مِنِّي قَلِيلُ
 وكان يهجوهُ أيضاً بكل الموبقات من قيادته على زوجته ، إلى إلحاده وفسقه ،
 يقول فيه :

ما ذاك يا عَجْرُدُ بَيْتُ الْخَمَّارِ
 رَفِيقُ قُتَاقٍ وَمَأْوَى دُعَّارِ
 عَارٍ مِنَ الدِّينِ وَلَيْسَ بِالْعَارِ^(١)

وعندما بويح إبراهيم بن المهدي بالخلافة أيام الفتنة بين الأمين والمأمون هجاه
 دعبل بقريب من معاني بشار ، وإن كان قد وضعها في أسلوب ساخر بل شديد
 السخرية فقال :

يَا مَعْشَرَ الْأَعْرَابِ لَا تَقْنَطُوا خُذُوا عَطَايَاكُمْ وَلَا تَسْخَطُوا
 فَسَوْفَ يُعْطِيكُمْ حُنَيْنِيَّةً يَلْتَنُّهَا الْأَمْرُدُ وَالْأَشْمَطُ.
 وَالْمَعْبِدِيَّاتِ لِقَوَادِكُمْ لَا تَدْخُلِ الْكَيْسَ وَلَا تُرْبَطُ.
 وهكذا يرزق أصحابه خَلِيفَةً مَصْحُفُهُ الْبَرَبَطُ.^(٢)

وإلى جانب الاتهام بالزندقة في الهجاء كان الاتهام بالخنا والفجور والخنث
 أحيانا ، وقد اشتهر بهذا اللون حماد عجرد وبشار بالذات ، ومما قاله حماد عجرد
 تلك الأبيات التي هجا بها نافع بن عون سيد حبيته « جوهراً » قائلاً :

يَا نَافِعَ ابْنَ الْفَاجِرَةِ يَا سَيِّدَ الْمُوَاجِرَةِ
 يَا حِلْفَ كُلِّ دَاعِسٍ وَزَوْجَ كُلِّ عَامِرَةٍ
 تَجَارَةً أَحَدَثَهَا فِي الْكَشْحِ غَيْرَ بَائِرَةٍ

(١) ديوان بشار ٣ : ٢٤٢ .

(٢) الورقة : ٢١ .

لو دخلت عفيفة بيتك صارت فاجرة
حتى متى ترتع في م الخُسران يا ابنَ الخاسرة^(١)
أما بشار فتمثل له في هذا اللون من الهجاء بأبيات قالها مخاطباً فيها أحد جيران
حماد عجرد بمناسبة وفاة أم حماد :

أبا حامدٍ إن كنت تَرزني فأبعدِ وبكُ حراً ولتُ به أمٌ عَجَرِدِ
حراً كان للْعُزَابِ سهلاً ولم يكن أبياً على ذى الزوجة المتودِّدِ
أصيبَ زُناةُ القومِ لما توجهتْ به أمٌ حمادٍ إلى مَضْجَعِ الرِّدَى
لقد كان للأدنى وللجار والعدا وللقاصِدِ المُعْتَلِّ والمُتَرَدِّدِ^(٢)

أما الهجاء بالحنث فلدينا منه أبيات لإسحق بن سماعة المطيعي يهجو فيها
سليمان بن المنصور وإلى الرقة من قبل الرشيد فيقول :

أما ترى الرقة البيضاء شاغرةً إلا شراذمٌ شذاذاً وخصيانا
ما ترتجى بعد هذا اليوم لاظفرت كفأك إن لم تنلها من سليمانا
لا عيبَ بالمرء إلا أنه رجلٌ يحكى الخرائدَ تأنيثاً وتلياناً^(٣)

ويرى محمد جابر عبد العال أن الهجاء بالزندقة والفجور وما إلى ذلك لم يكن
شيئاً طبعياً دعت إليه طبيعة العصر وما كان فيه من إباحة وتهتك وتيارات مجون
وزندقة كما أشرنا من قبل ، ولكنه كان نتيجة لإيمان بمذهب معين ، فهؤلاء الشعراء
الهجاءون في رأيه استمعوا في الكوفة إلى قوم من الرافضة عرفوا بالسبايين ، كانوا
ينشون أعراض الصحابة ، فراقهم مذهبهم ورأهم مثلاً يحتذى في هجاء الإنسان
لخصمه ، فجعلوا السب والشتم والنيل من الأعراض هدفهم في الهجاء ، وتحطم في
شعرهم كل قيد فرضه الإسلام ، ولم تقف أمامهم أية عقبة تحول بينهم وبين الشتم
والسب والظعن واختلاق الأكاذيب التي تصور الخصم للمجتمع على أنه مليل

(١) الأغاني ١٣ : ٣٤٤ .

(٢) الأغاني ١٣ : ٣٤٧ .

(٣) الأوراق (أشعار أولاد الخلفاء) : ١٥ .

الدعارة أو مقصد للذة الآثمة تبتغي فيه أو في بيته . ويرى الكاتب أيضا أن الشعراء المحبان الذين كان يصدر عنهم هذا النوع من الهجاء كانوا أحد رجلين : رجل مكر وعربد فهجا صاحبه ، ولكن هذا الهجاء لا يقضى على إختامهما ، والآخر يهجو لأنه تحال من القيود الاخلاقية التي فرضها الإسلام ، بل لعله يريد بهجائه أن يتحدى هذه القيود كحماد عجرد وبشار . فهذه الطائفة اتخذت الهجاء وسيلة لرغبات نفسية (١) .

وأنا أرى أن الكاتب قد أسرف على نفسه وعلى البحث العلمي ، فالمحبان والزنادقة والروافض أنفسهم كان لديهم مجال الشعر المذهبي فسيحاً ليقولوا فيه ما يشاءون — وقد قالوا بالفعل كما سبق أن رأينا — أما إن مذاهبهم الخفية تحركهم لاصطناع هجاء فرد من الأفراد ، فهذا ما لا أعتقد على الإطلاق ، إذ لا يوجد ما يبرره .

ومن المعاني التي اتجه إليها الهجاء في القرن الثاني أيضا السخرية بالأدعياء الذين ينتسبون إلى أصل عربي وما هم بعرب ، ومن ذلك قول بشار في أبي عمرو بن العلاء — وكان يغمز في نسبه :

ارْفُقْ بِعَمْرٍو إِذَا حَرَكْتَ نِسْبَتَهُ فَإِنَّهُ عَرَبِيٌّ مِنْ قَسَوَارِيرِ (٢)

وكذلك قول أبي نواس في الهيثم بن عدي :

الْحَمْدُ لِلَّهِ هَذَا أَعْجَبُ الْعَجَبِ الْهَيْثَمُ بْنُ عَدِيٍّ صَارَ فِي الْعَرَبِ

كَأَنِّي بِكَ فَوْقَ الْجِسْرِ مُنْتَصِباً عَلَى جَوَادٍ قَرِيبٍ مِنْكَ فِي الْحَسَبِ

لِلَّهِ أَنْتَ فَمَا قُرْبِي نَهْمُ بِهَا إِلَّا اجْتَلَيْتَ لَهَا الْأَنْسَابَ مِنْ كَثْبِ

فَلَا تَزَالُ أَنْخَا حِلٌّ وَهَرْتَحِلْ إِلَى الْمَوَالِي وَأَحْيَاناً إِلَى الْعَرَبِ (٣)

ومن الطبيعي أن اتجاه الهجاء إلى هذه الناحية كان نتيجة لوجود مشكلة اجتماعية بالفعل وهي محاولة الموالى الانتساب إلى قبائل عربية . ولكن ربما كان المهجو صحيح النسب ومع ذلك فهاجيه يريد أن يشتفي منه بالتشكيك في نسبه ،

(١) حركات الشيعة المتطرفين : ١١٢ وما بعدها .

(٢) الأغاني ٣ : ١٩٠ .

(٣) ديوان أبي نواس : ١٤٠ .

ولا ندرى على أى السيلين هجا حاجب القيل يشكرى ثابت قطنة بقوله :

تُقضى الأمور وبكر غير شاهدها بين المجاذيف والسكان مشغول

ما يعرف الناس منه غير قطنته وما سواها من الآباء مجهول^(١)

وطبيعة اختلاط النسب بين العرب والعجم كانت تقترن بمشكلة أخرى هي مشكلة فساد الألسنة ولكنها ، وتطرق اللحن إليها حتى بين العرب أنفسهم ، ولهذا كانت هذه الناحية مادة أخرى للهجاء في القرن الثاني . وما يرويه الطبرى في هذا الصدد أن خالد بن عبد الله القسرى قال مرة وهو على المنبر : أطمعوني ماء . فاستنكر هذا الخطأ ابن نوفل الشاعر وهجاه منهما إياه أيضا بادعاء نسبة قائلا :

أخالد لاجزأك الله خيرا وأبزر في حرامك من أمير

تمنى الفخر في قيس وقسر كأنك من سراة بنى جرير

وأملك علة وأبرك وغد وما الأذنب عدلا للصدور

جرير من ذوى يمن أصيل كريم الأصل ذى خطر كبير

وأنت زعمت أنك من يزيد وقد دوحتم دحق العبور

وكنت لدى المغيرة عبد سوء تبول من المخافة للزئير

وقلت لما أصابك أطمعوني شربا ثم بليت على السرير^(٢)

ومن الاتجاهات الجديدة في الهجاء التى ظهرت في القرن الثاني هجاء المدن وهو يقابل ما ذكرناه من قبل في مدحها ، والأمثلة على هذا النوع من الهجاء كثيرة نقدم منها هجاء أبى نواس للبصرة - مع أنه نشأ فيها - وهجاء ابن أبى الزوائد لبغداد ، يقول أبو نواس :

أيا من كنت بالبصرة م أصنى لهم ودا

ومن كانوا موالى ومن كنت لهم عبدا

(١) تاريخ الطبرى ٨ : ١٨٥ .

(٢) تاريخ الطبرى ٨ : ٢٤١ .

وَمَنْ قَدْ كُنْتَ أَرْعَاهُ وَإِنْ مَلَّ وَإِنْ صَدَا
 شَرِبْنَا مَاءَ بَغْدَادَ فَأَنْسَانَاكُمْ جَدًّا
 تَبَدَّلْنَا بِهَا حُورًا لِأَلْحَانِ الْقِنَا إِذَا
 وَأَبْهَى مِنْكُمْ شَكْلًا وَأَخْلَى مِنْكُمْ قَدًا
 فَلَا تَرْعُوا لَنَا عَهْدًا فَمَا نَرْعَى لَكُمْ عَهْدًا
 وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ بُدٌّ وَجَدْنَا مِنْكُمْ بُدًّا^(١)

أما ابن أبي الزوائد الذي كان من شعراء المدينة فقد هجا بغداد حين زارها أيام المهدي قائلا :

يَا ابْنَ يَحْيَى مَاذَا بَدَا لَكَ مَاذَا أَمَقَامٌ أَمْ قَدْ عَزِمْتَ الْخِيَاذَا
 فَالْبِرَاغِيثُ قَدْ تَشَوَّرَ مِنْهَا سَامِرٌ مَانِلُودٌ مِنْهُ مَلَاذَا
 فَنَحَكَ الْجُلُودَ طَوْرًا فَتَدَمَّى وَنَحَكَ الصُّدُورَ وَالْأَفْخَاذَا
 فَسَقَى اللَّهُ طِيَّةَ الْوَبْلِ سَحَا وَسَقَى الْكَرَّخَ وَالصَّرَاةَ الرُّذَاذَا
 بِلْدَةٌ لَا تَرَى بِهَا الْعَيْنَ يَوْمًا شَارِبًا لِلنَّبِيدِ أَوْ نَبَاذَا
 أَوْ فَتَى مَا جِنًا يَرَى اللَّهُوَّ وَالْبَا طِلَّ مَجْدًا أَوْ صَاحِبًا لَوَاذَا^(٢)

وكان من الطبيعي أن يتأثر المهجاء في بعض معانيه وصوره بثقافة العصر نفسه . وقد استخدم الشعراء هذه الناحية استخداماً بارعاً بلغوا فيه حدّاً من الطرافة ، من ذلك ما هجا به حماد عجرد أحد أصحابه مستخدماً مصطلحات من النحو والعروض فقال :

لَقَدْ كَانَ فِي عَيْنَيْكَ يَا حَفْصُ شَاغِلٌ وَأَنْتَ كَثِيلُ الْعُودِ عَمَا تَتَّبِعُ^(٣)
 تَتَّبِعُ لَعْنًا فِي كَلَامٍ مُرْقَشٍ وَوَجْهَكَ مَبْنِيٌّ عَلَى اللَّحْنِ أَجْمَعِ

(١) دبران أبي نواس : ١٢٧ .

(٢) الأغاني ١٤ : ١٢٦ .

(٣) الثيل : قضيب البعر والعود : الحمل العجوز .

فَأَذْنَاكَ إِقْوَاءَ وَأَنْفُكَ مُكْفَأَ وَعَيْنَاكَ إِبْطَاءَ فَأَنْتَ الْمُرْقَعُ
وأبو نواس حين يهجو زهيراً المعنى يستخدم افتراضاً علمياً شاع في عصره نقلاً
عن الهنود وهو أن الشيء إذا أفرط في البرد عاد حاراً مؤذياً ، فيقول :

قُلْ لِيْزُهُيْرُ إِذَا حَادَا وَشَدَا أَقْلَلْ وَأَكْثَرْ فَأَنْتَ مِهْذَارُ
سخنت من شِدَّةِ البُرودةِ حَتَّى صِرْتَ عِنْدِي كَأَنَّكَ النَّارُ
لا يعجب السامعون من صِفَتِي كَذَلِكَ الثَّلْجُ بَارِدٌ حَارٌ^(١)
وكما تأثر الهجاء بثقافات العصر تأثر بالغناء أيضاً تأثراً كبيراً في شكله بالذات ،
فكثيراً ما كان الشعراء يختارون عبارة يرددونها لتكون بمثابة إيقاع لبقية الأبيات ،
كما جاء في هجاء أبي الشمقمق لبشار (هَلِيْنِهْ هَلِيْنِهْ) ، وكما جاء في مقطوعة لبشار
قوية الدلالة على ما نقول وهي :

ذَرُّ	خُلْنَا	ذَرُّ	خُلْنَا	يا ابن خَلِيقٍ قَدِ	أَنِي
ذَر	خَلْنَا	ذَر	خَلْنَا	هَلْ لَكَ فِي	أَنِي فَنِي
ذَر	خَلْنَا	ذَر	خَلْنَا	عَرْدُ	إِذَا قَامَ عَدَا
ذَر	خَلْنَا	ذَر	خَلْنَا	سُخْنُ	إِذَا جَاءَ الشُّتَا
ذَر	خَلْنَا	ذَر	خَلْنَا	فَعَلْتُ	فِيكَ الْقَلْنَا
ذَر	خَلْنَا	ذَر	خَلْنَا	قَالَ مَتَى	قَالَ مَتَى
ذَر	خَلْنَا	ذَر	خَلْنَا	فَتَّتْ	قَلْبِي فِتَّتَا ^(٢)

فصدور الأبيات في هذه المقطوعة عبارة واحدة متكررة هي الإيقاع الذي
تتشدد به الأبيات ، والذي يدلنا على ذلك خلوه هذه العبارة من معنى متصل بأعجاز
الأبيات ، بل الأعجاز وحدها هي المتصلة المعنى ، أما العبارة الإيقاعية فمعناها المحدد
وهو اترك صحتي (والألف فيها بدل ياء المتكلم لإثارة للنغم الموسيقي) ليس مقصوداً

(١) ديوان أبي نواس : ١٥٢ .

(٢) ديوان بشار ٢ : ٤٨ .

لذاته بقدر ما قصدت منه الناحية الإيقاعية هذه .

والتطور الفني الحقيقي للهجاء في القرن الثاني لا يتضح في القصائد الزاخرة بالسياب والאתهامات والفحش - وخاصة في تلك الأهاجي التي كانت تدور بين أفراد عصابة الحجان وتزخر بالفاظ وتعابير يتدى لها الجحيم - ولكننا نعتبر أن التطور الفني الذي حدث أساسه الهجاء الساخر الذي يستهدف إضحاك الناس على المهجو وسخريتهم منه . ولهذا يعتمد على فن أصيل في رسم شخصية المهجو من ناحية معنوية أو جسمية ، ولكنه ليس رسماً تصويرياً بل هو رسم (كاريكاتيرى) يبعث على الضحك ، ويستعين الشاعر في هذا النوع الأصيل من الهجاء بكل معارف عصره وبجميع عناصر الفكاهة والهزل الشائعة بين الناس . ومن ذلك الهجاء الساخر قول ابن أبي عيينة في إسماعيل بن جعفر :

يا عُقَابَ الدُّجْنِ في الأَمْنِ وفي الخَوْفِ ابن ماء ^(١)

وقوله أيضاً في علي بن محمد بن جعفر :

أَعْلَى إِنَّكَ جَاهِلٌ مَغْرُورٌ لا ظُلْمَةَ لَكَ لا ولا لَكَ نُورٌ

فَدَعِ الوَعِيدَ فما وَعِيدُكَ ضَائِرٌ أَطْنِينُ أَجْنَحَةُ الذُّبَابِ يَضِيرُ؟

ومن الصور الساخرة أيضاً في الهجاء تصوير حماد عجرد لبشار بأنه قرد ولكن حين يعنى القرد :

ويا أَقْبَحَ مِنْ قِرْدٍ إِذَا مَا عَمِيَ الْقِرْدُ

وإلى جانب هذه اللمحات الساخرة السريعة في الهجاء أو (اللقطات) كانت هناك صور متكاملة ساخرة طريفة حقاً ، مثل قصيدة العتيبي في هجاء صديق له . وقد استوحى فيها فكرة سوق الرقيق فقال :

ولَمَّا رَأَيْتُكَ لا فَمِيقاً قَوِيّاً ولا أَنْتَ بِالزَّاهِدِ

وَلَيْسَ عِلْوُكَ بِالْمُتَنِّ وَلَيْسَ صَدِيقُكَ بِالْحَامِدِ

أَقَمْتُكَ فِي السُّوقِ سَوْقِ الرُّقِيقِ وَنَادَيْتُ : هَلْ فَيْكَ مِنْ زَائِدِ

على رَجُلٍ غَادِرٍ بالصَّدِيقِ كَفُورٍ بِنِعْمَائِهِ جَاوِدٍ
 فما جَاعَتِ رَجُلٌ وَاحِدٌ يَزِيدُ عَلَى دِرْهَمٍ وَاحِدٍ
 سوى رَجُلٍ خَانَهُ عَقْلُهُ وَحَلَّتْ بِهِ دَعْوَةُ الْوَالِدِ
 فَبِعْتُكَ مِنْهُ بِلَا شَاهِدٍ مَخَافَةَ رَدِّكَ بِالشَّاهِدِ
 وَأَبَيْتُ حَمِيدًا إِلَى مَنْزِلِ وَحَلَّ الْبَلَاءُ عَلَى النَّاقِدِ^(١)

ومن صور هذا الهجاء الكاريكاتيرى الساخر أبيات منصور الأصفهاني الطريفة
 التي يقول فيها :

وَجْهٌ الْمُغِيرَةُ كُلُّهُ أَنْفٌ مُوَفٍ عَلَيْهِ كَأَنَّهُ سَقْفٌ
 رَجُلٌ كَوَجِ الْبَغْلِ طَلْعَتُهُ مَا يَنْقُضِي مِنْ قُبْحِهِ الْوَصْفُ
 مِنْ حَيْثُ مَا تَأْتِيهِ تُبْصِرُهُ مِنْ أَجْلِ ذَاكَ أَمَامَهُ خَلْفٌ
 حِصْنٌ لَهُ مِنْ كُلِّ نَائِبَةٍ وَعَلَى بَنِيهِ بَعْدُهُ وَقْفٌ
 جَفَّتِ الْمَدَائِحُ عَنْ خِلَاتِهِ وَلَقَدْ يَلِيقُ بِوَجْهِهِ الْقَذْفُ^(٢)

ومن الواضح أن هذا الهجاء الكاريكاتيرى الساخر يعتمد على التصوير لا على
 اللفظ ، وعلى التجسيم والتشخيص والمقارنة لا السب والشتم والمهاترة ، وأنه يبتعد كثيراً
 عن النوع الآخر من الهجاء الذي يتضمن أنواعاً فاحشة من الاتهامات والقذف ،
 كما يبتعد أيضاً عن الهجاء الشعبي الذي يشبه (الروح) وقد قدسنا له فيما سبق مثالا
 من شعر أبي نواس ، وهي القطعة التي يقول فيها :

يَا غُرَابَ الْبَيْنِ فِي الشَّوْ م وَمِيزَابَ الْجَنَابَةِ
 يَا كِتَاباً بَطْلَاقٍ يَا عِزَاءَ بِمُصَابَةِ
 يَا مِثَالاً مِنْ هُمُومٍ يَا تَبَارِيحَ كَابَةِ

(١) طبقات ابن المعتز : ٣١٥ .

(٢) طبقات ابن المعتز : ٣٤٩ .

يا رغيماً رَدُّهُ الْبَقَالُ م يُبْسَا وَصَلَابَةٌ

ومع ذلك فقد قدمنا لأبي نواس هجاء من النوع الكاريكاتيرى الساخر وهو وصفه لبخل إسماعيل بن نبيخت وتصويره لهذا البخل بأن صاحبه ضنين بالخبز – والشاعر يختار الخبز مادة لوصف البخل وتصويره لأنه أهون الأشياء وأنه كلما شق لديه رغيغ سارع إلى رفوه ، وكلما اقتطعت منه لقمة سارع بعلاج مكانها في حذق ومهارة حتى يعود الرغيغ وكأنه آت لتوه من التنور :

خُبِرُ إسماعيلَ كَالْوَشْيِ م إِذَا مَا انشَقُّ يُرْفَا

عجبا مِنْ أَثَرِ الصَّنَةِ ۚ فِيهِ كَيْفَ يَخْفَى

إِنَّ رَقَاءَكَ هَذَا أَخَذَقُ الْأُمَّةَ كَفَا

وَإِذَا قَابِلٌ بِالنُّصِّ ۖ فَمِنْ الْجَرْدَقِ نِصْفَا

يُلْصِقُ النُّصْفَ بِنِصْفِهِ ۖ فِإِذَا قَدْ صَارَ أَلْفَا

الْطَفَ الصَّنْعَةَ حَتَّى لَا تَرَى مَغْرَزَ إِشْفَى

مثل ما جاء مِنَ التَّنُورِ مَا غَادَرَ حَرْفَا

ووجد من هذا الهجاء الساخر لون يعتمد على توليد المعاني واستقصائها في مهارة ودقة ، مثال ذلك قول بشار في رجل ثقیل :

رُبَّمَا يَثْقُلُ الْجَلِيسُ وَإِنْ كَانَ خَفِيفاً فِي كِفَّةِ الْمِيزَانِ

كَيْفَ لَا تَحْمِلُ الْأَمَانَةَ أَرْضُ حَمَلَتْ فَوْقَهَا أَبَا سَفِيَّانٍ؟^(١)

ومن هذا اللون أيضا قصيدة حماد عجرد في هجاء بشار ، وهو يحاول أن يعدد فيها مزايا العمى وفوائده الجملة بالنسبة إلى بشار فيقول ساخرا وهو يدير حواراً على لسان بشار :

إِنَّ ابْنَ بُرْدٍ رَأَى رَوْيَا فَأَوَّلَهَا بِلا مَشُورَةٍ إِنْسَانٍ وَلَا أَثَرِ

رَأَى الْعَمَى نِعْمَةً لِلَّهِ سَابِغَةً عَلَيْهِ إِذْ كَانَ مَكْفُوفاً عَنِ النَّظَرِ

وقال : لو لم أكن أعمى لكنت كما
 أكد نفسي بالتطمين مُجْتَهِداً
 أو كنت إن أنا لم أقنع بفعل أبي
 كإخوتي دائباً أشقى شقاءهم
 فقد كفاني العمى عن كل مكسبة
 قد كان بُرداً أبى في الضيق والعسر
 إما أجيراً وإما غير مُؤْتَجِر
 قصاب شاء شقى الجَدُّ أو بقر
 في الحرِّ والبرِّ والإدلاج والبُكر
 والرزق يأتي بأسباب من القدر^(١)

وقد يعتمد هذا الهجاء الكاريكاتيري الساخر على صور لفظية وتلاعب بحروف اللغة، وهذا النوع ربما أثر تأثيراً كبيراً في شعر العصور المتأخرة التي كانت تعتمد على الأحاجي والألغاز، ويمثل هذا اللون رزين العروضي في هجائه لأبي الحارث حيث يقول :

سلامٌ ناقصُ الميمِ على وجهك بالحاء
 خروفٌ لك في البيتِ فكلُّ منه بلا فاء
 وخـردلةٌ بلا دالٍ ولا لام ولا هاء...^(٢)

ومن الأمثلة التي قدمناها يتضح لنا أن الهجاء قد تطور تطوراً كبيراً في القرن الثاني ، تطور في معانيه وأهدافه وأسلوبه وألفاظه وصوره ، وقد تراوح هذا التطور بين الهبوط إلى درجة السباب والفحش والابتذال، وبين الارتفاع من الناحية الفنية إلى درجة التصوير الساخر الممتع الذي يدل على طاقة فنية مبدعة وذهنية ساخرة. تعتمد على فن أصيل وروح مرحة ضاحكة، ترفع عن السب الرخيص والاتهامات الدنيئة . وهذا التطور كان أمراً لا بد منه خضوعاً للعوامل المختلفة التي أثرت في تطور المجتمع نفسه واختلاف معايير وقيمه كما أشرت من قبل .

وفيما يلي نتناول فناً آخر له بالمديح صلة قوية . وهو من الفنون القديمة في الشعر العربي ، ولكن دخلته اتجاهات جديدة فيما نرى ، وهذا الفن هو الرثاء .

(١) الحيوان ١ : ٢٤١ .

(٢) الورقة : ٣٨ .

الرثاء

قد يبدو غريباً أن نجعل الرثاء من الموضوعات المحددة في شعر القرن الثاني ، باعتباره فناً يكاد يكون ثابت المعاني والهدف ، فهو تمجيد لحصال الميت في مقابل المديح الذي هو تمجيد لحصال الحي ، ولكن هل من الممكن أن يكون الرثاء قد تجدد بتجدد المديح ما دامت بينهما هذه الصلة الوثيقة؟ طبعاً لا ، فالرثاء لا يمكن أن يتبع الاتجاهات الجديدة التي سار فيها المديح — كما قدمناها — خطوة بخطوة ، ولكن كانت له سبل أخرى انتهجها متأثراً بعوامل مختلفة فكرية واجتماعية .

وابن رشيق لاحظ من قبل تطور الرثاء فقال : (كان من عادة القدماء أن يضربوا الأمثال في المراثي بالملوك الأعزة ، والأمم السالفة ، والوعول الممنعة في قتل الجبال ، والأسود الخادرة في الغياض ، وبحمر الوحش المتصرفة بين القفار ، والنسور والعقبان والحيات لبأسها وطول أعمارها ، وذلك في أشعارهم كثير موجود لا يكاد يخلو منه شعر ، فأما المحدثون فهم إلى غير هذه الطريق أميل^(١)) ...

ومع ذلك فقد استمرت بعض مظاهر الرثاء واتجاهاته القديمة في القرن الثاني كما هي ، وإن كانت قد أخذت في التضاؤل والانكماش لتختل السبيل للمظاهر والاتجاهات الجديدة .

لقد ظل الرثاء السياسي والمذهبي — إن صحّت هذه التسمية — موجوداً في هذا العصر ، فكلما حدثت معركة بين فريقين متنازعين ، هب شعراء كل فريق ليكون قتلاهم ويشيرون الحزن والشجن عليهم ، ويتزلون الولايات على قاتليهم . ففي المعركة التي دارت بين الأمويين والخورج عام ١٠١ هـ ، رثى أبو ثعلبة أيوب بن خولى قتل الأمويين وأهمهم هذبة اليشكري ومقاتل بن شيان فقال :

تَرَكْنَا تَمِيمًا فِي الْغُبَارِ مُلَحَجًا تَبَكَّى عَلَيْهِ عِرْسُهُ وَقَرَائِبُهُ
وَقَدْ أَسْلَمَتْ قَيْسُ تَمِيمًا وَمَالِكَا كَمَا أَسْلَمَ الشَّعْجَاجُ أَيْسَ أَقَارِبُهُ

وأقبل من حرّان يحمل رايةً يغالبُ أمرَ الله والله غالبةٌ
 فياهذب للهيجاً وياهذب للندى وياهذب للخصم الألدُّ يحاربةُ
 وياهذب كم من ملحم قد أجبتُهُ وقد أسلمتُهُ للرماحِ جوالبةُ
 وكان أبو شيبان خيرَ مقاتلٍ يرجي ويخشى بأسه من يحاربةُ
 ففاز ولاقي الله بالخير كله وخدمه بالسيف في الله ضاربةُ
 تزود من دنياه درعاً ومغفراً وعضبا حساماً لم تخنهُ مضاربةُ^(١)
 وفي نفس الوقت نجد شاعر الخوارج حسان بن جعدة يرى قتلاهم ويخص
 بالثناء قائدهم بسطاما (واسمه شوذب أيضا) فيقول :

يا عين أذرى دموعاً منك نسجاما وابكى صحابة بسطام وبسطاما
 فلن ترى أبداً ما عشت مثلهم أنى وأكمل في الأحلام أخلاما
 بسيهم قد تأسوا عند شدتهم ولم يريدوا عن الأعداء إحجاما
 حتى مضوا للذى كانوا له خرجوا فأروثونا منارات وأعلاما
 إني لأعلم أن قد أنزلوا غرماً من الجنان ونالوا ثم خداما
 أسى الآله بلاداً كان مصرعهم فيها سحابا من الوسمى سجّاما^(٢)

واستمر الشيعة أيضا في رثائهم المذهبي الذي كانوا يعطفون به القلوب نحوهم ،
 فكلمنا سقط منهم قتيل ، بادر شعراؤهم بالبكاء عليه والتفجع والتحسر على عثرة
 الرسول الزكية ، التي تتساقط على أيدي السفاحين سواء أكانوا أمويين أم عباسيين ،
 ومن ذلك قول عبد الله بن مصعب في رثاء إبراهيم بن عبد الله بن حسن الذي قتل
 عام ١٤٥ هـ .

يا صاحبي دعا الملامة واعلما أن لست في هذا بألوم منكما
 وقفا بقبر ابن النبي فسلما لا بأس أن تقفا به فتسلما

(١) تاريخ الطبري ٨ : ١٤٣ . (٢) المصير نفسه ٨ : ١٤٤ .

قبرٌ تضمّنَ خيرَ أهلِ زمانِهِ حَسْباً وطيبَ سَجِيَةٍ وتكرُماً
 ضَحَوْا بإبراهيمَ خيرَ ضَحِيَةٍ فتصرّمتْ أَيامُهُ وتصرّماً
 بطلاً يخوضُ بنفسه غمراتِها لا طائشاً رعشاً ولا مستسلماً
 واللهُ لو شهدَ النبيُّ محمدٌ صلى الإلهُ على النبيِّ وسلماً
 إشرعَ أُمِّهِ الأُسْنَةُ لابنِهِ حتى تقطُرَ مِنْ ظَبَاتِهِمْ دماً
 حقاً لأيقنَ أنهم قد ضَيَّعُوا تلكَ القَرَابَةَ واستحلُّوا المَحَرَّماً^(١)

وبعد سقوط الأمويين ونكبتهم على أيدي العباسيين والتخيل بهم ، تعددت مرأى شعرائهم الذين وفوا لهم صادقين مخلصين ، مثلما نجد في شعر أبي العباس الأعمى وعبد الله العبلي ، وقد ذكرنا طرفاً منه فيما سبق . وكما نجد في شعر حفص الأموي الذي رواه الطبري^(٢) . وحدث نفس الشيء عند نكبة البرامكة فتعددت مرأى شعرائهم فيهم وأخذوا يعددون محاسنهم وأيادهم عليهم ، وكثيراً ما كانوا يقفون بأطلال ديارهم الخربة يبيكونها في الخفاء خشية السلطان وبطشه ، ومن أكثر الشعراء رثاء للبرامكة الرقاشي الذي كان صنيعتهم في حياتهم .

والحقيقة إن هذا النوع التقليدي من الرثاء كان أثراً من آثار الجاهلية والقرن الأول أيضاً . فقد كانت مرأيه تشبه مرأى الجاهلية - كما يقول نليو بحق - لقلة التنوع الشعوري والإلهام الشعري في هذا النوع ، ونسج شعراء القرن الأول على منوال الأقدمين^(٣) .

ولكن الحضارة الجديدة في القرن الثاني التي أثرت في كل نواحي الحياة ومظاهرها المختلفة أثرت في شعر الرثاء تأثيراً واضحاً ، فأصبحنا نجد الشعراء ينظمون رثاءهم في محور رقيقة رشيقة . مع أن الرثاء كان يكاد يقتصر على البحور الطويلة الرتيبة كالبيط والطويل لتناسب جدية الموضوع نفسه ، ولكن العلاقة بين الوزن والموضوع لا يمكن أن تكون محددة لأن الوزن جزء من الشكل العام للشعر وليس من

(١) تاريخ الطبري ٩ : ٢٢١ .

(٢) المصدر نفسه ٩ : ٣١٧ .

(٣) تاريخ الآداب العربية : ٢٨٤ .

الطبيعي أن يهيمن الجزء على الكل فيمنحه اللون الذي يريده له . وستوسع في شرح هذه النقطة عند الحديث عن الاتجاهات الشكلية في شعر القرن الثاني .
ومن التغيرات التي طرأت على شعر الرثاء في هذا القرن أيضا أننا أصبحنا نجد الشعراء يرثون المغنين والملهين فيضمنون شعرهم صفات لم يعرفها الرثاء العربي من قبل مثل قول الشاعر في رثاء إبراهيم الموصلي :

تَوَلَّى الْمَوْصِلِيُّ فَقَدْ تَوَلَّتْ بِشَاشَاتُ الْمَزَاهِرِ وَالْقِيَانِ
وَأَيُّ بِشَاشَةٍ بَقِيَتْ فَتَبَقَى حَيَاةُ الْمَوْصِلِيِّ عَلَى الزَّمَانِ
مَتَبَكِّهِ الْمَزَاهِرُ وَالْمَلَاهِي وَتَسْعَدُهُنَّ عَاتِقَةُ الدُّنَانِ

وهكذا بدلا من رثاء الميت في القديم بأن السيوف والخيل والأرماح قد بكته ، نجد الشعراء ينسبون البكاء للمزاهر والملاهي والدنان . ويقول أحد الباحثين المحدثين في هذا المعنى : (إن رثاء المغنين وأهل اللهو يصور لنا جانبا من تأثير الشعر بالحياة الحضارية الجديدة حتى نحار في ذلك الرثاء أيقصد فيه قائلوه إلى الهزل والعبث والمجون ، أم يقصدون به إلى الحزن والبكاء بحق ؟ والظاهر إن مثل هذا الشعر لم يكن حزنا كله بل كانت طائفة منه مجونا وهزلا ، من ذلك قول إسحق الموصلي يرثي هزيمة الحمارة وكانت جاريته :

أَضْحَتْ هُشَيْمَةٌ فِي الْقُبُورِ مُقِيمَةٌ وَخَلَّتْ مَنَازِلُهَا مِنَ الْفَتَيَانِ
كَانَتْ إِذَا هَجَرَ الْمُحِبُّ حَبِيْبَهُ دَبَّتْ لَهُ فِي السَّرِّ وَالْإِعْلَانِ
حَتَّى يَلِيْنَ لَمَّا تَرِيدُ قِيَادَهُ وَيَصِيرُ سَيْئُهُ إِلَى الْإِحْسَانِ

وكان بعضه حزنا لا شك فيه كقول جارية زلزل ترثيه :

أَقْفَرَ مِنْ أَوْتَارِهِ الْعُودُ فَالْعُودُ لِلْأَوْتَارِ مَعْمُودُ
وَأَوْحَشَ الْمِزْمَارُ مِنْ صَوْتِهِ فَمَالَهُ بِعَسْكَ تَغْرِيدُ
مَنْ لِلْمَزَامِيرِ وَعِيدَانِهَا وَعَسَامِرِ اللَّذَاتِ مَفْقُودُ
الْخَمْرِ تَبَكَّى فِي أَبَارِيقِهَا وَالْقَيْنَةُ الْخَمَصَاتُ الرُّودُ

وحسبنا هذا دليلا على أثر الحضارة في الشعر حيث أشاعت فيه المرح والبشاشة

وملاحة بصورها المشرقة البيجة ، حتى لم يكن يفارقها في موطن الجلد والحزن والبكاء (١) .
 وما لا شك فيه أن إخراج الرثاء مخرج الفكاهة والضحك يعد شيئاً جديداً في
 شعر القرن الثاني ، وقد سبق أن قلنا - عدا رثاء الموصلي لمثيمة - قصيدة أخرى
 لعبد الصمد بن المعتز يرثي بها طفلياً كان يحرص على إقحام نفسه في كل مادة ،
 وفي إحدى هذه المآدب ابتلع لقمة ساخنة من فالودج فقضى نحيبه فقال فيه عبد
 الصمد :

أحزانُ نفسي عليه غيرُ مُنصرمة	وأدمعي من جُفوني الدهرُ مُنسجمة
على صديقي ومولى لي فُجعتُ به	ما إنْ له في جميع الصالحين لُمة
كم جفنة مثل جوف الحوض مُترعة	كوماء جاء بها طبأخها رذمة
قد كَلَلْتُها شحوم من قَلْبِتها	ومن سنام جزور عبطة سَنة
غُيِّبَتْ عنها فلم تعرف لها خبراً	لهني عليك وويلي يا أبا سلمة
ولو تكونُ لها حياً لما بعدت	يوماً عليك ولو في جاحم حطمة
قد كنتُ أعلمُ أن الأكلَ يقنله	لكنني كنتُ أخشى ذاك من تُخمة (٢)

والحقيقة إن شعراء القرن الثاني قد تفتنوا في الرثاء تفتناً لم يعرفه الشعر من قبل
 واتجهوا به وجهات جديدة فخرجوا به عن دائرة الأشخاص إلى آفاق أخرى معنوية
 أو حسية ، فإذا بنا نجد مطيع بن إلياس يرثي شبابه لا في بيت أو أبيات عابرة ضمن
 قصيدة كما كان يحدث في القديم ، ولكن في قصيدة كاملة قصرها على هذا الرثاء
 ويقول فيها :

إنني لَبَاكٍ على الشباب وما	أعرف من شرقي ومن طربي
ومن تصابي إن صَبَوْتُ ومن	ناري إذا ما استعرتُ في لهبي
أبكي خليلاً وليً بيهجته	باناً بأثوابِ جدَّة قُشْبِ
على الأحم الأثيث مُسدلاً	على جِبنِي نهْدَل العنْبِ

(١) انظر : الشعر في بغداد : ١٦٨ ، ١٦٩ .

(٢) الأغاني ١٣ : ٢٢٢ .

كان صفى دون الصفى وذا م الألفة منى في الود والحدب^(١)
 بل نجد من الشعراء من يرثى شيئاً عزيزاً كان يمتلكه ويشعر نحوه بالوفاء والمحبة.
 من ذلك رثاء محمد بن أبي كريمة لقميمه الذي أغار عليه فأر فقرضه ، ويقول
 في ذلك :

ما إن تملئته حتى أتبع له	خفى دب لطيف الخطم والأذن
سريعة السمع تصفى ثم تنصّبها	تحت الظلام حذار الطائر الطين
ترنو بكحلاء لا يرثو بها رمد	خوصاء صداعة مستكشف الدجن
مستبعض ذنباً كالسمير تحسبه	سقيط. مدري غداة البين من ظعن
ليلا فغادره للريح مخترقاً	كذلك من قد ينبت الدهر بالاحن
قد صرت نهب هموم مذا أصبت به	حليف حزن من البأساء والعطن ^(٢)

أما أبو نواس فهو يرثى كلب صيد لسعته حية فوات ونلاحظ في هذه القصيدة
 نظمها على بحر الرجز ، وكان الشعر قديماً لا يجعل الرجز يبع أى غرض من أغراض
 الشعر المعروفة ، كما نلاحظ فيها جنوح الشاعر إلى وصف مقتل الكلب ، وهذه
 الناحية هامة كان يخلو منها شعر الرثاء قديماً ، ولكن شعراء القرن الثانى اهتموا بها
 اهتماماً بالغاً في قصائد رثائهم فارتقوا بفن الرثاء عن مجرد تعداد الحصال الحميدة
 والصفات الطيبة للمترى ، يقول أبو نواس :

يا بؤس كلبي سيد الكلاب	قد كان أغنانى عن العقاب
وكان قد أجزى عن القصاب	وعن شرابى جلب الأجلاب
يا عين جودى لى على خلّاب	من للظباء العفر والذئاب
وكل شطر طالع وثاب	يختطف القطان فى الرواب
كالبرق بين النجم والسحاب	كم من غزال لاحق الأقراب

(١) شعراء عباسيون : ٢٣ .

(٢) اختيار المنظوم والمشور ١٢ : ورقة ٩٠ (مخطوط) .

ذِي جَيْثَةٍ صَعْبٍ وَذِي ذَهَابٍ أَشْبَعْنِي مِنْهُ مِنَ السُّكْبَابِ
 خَرَجْتَ وَالْدُّنْيَا إِلَى تَبَابٍ بِهِ وَكَانَ عُدَّتِي وَنَابِي
 أَصْفَرُ قَدْ خَرَجَ بِالْمَلَابِي كَأَنَّمَا يَدُهِنَّ بِالزُّرْيَابِ
 فَبِمَا نَحْنُ بِهِ فِي الْغَابِ إِذْ بَرَزَتْ كَالِحَةُ الْأَنْيَابِ
 رَقِشَاءُ جَرْدَاءُ مِنَ الثِّيَابِ كَأَنَّمَا تُبْصِرُ مِنْ ثِقَابِ
 فَعَلَقْتُ عِرْقَوْبَهُ بِنَابِ لَمْ تَرَعْ لِي حَقًّا وَلَمْ تُحَابِ
 فَخَرُّوا نَصَاعَتَ بِلَا أَرْيَابِ كَأَنَّمَا تَنْفَخُ مِنْ جِرَابِ
 لَا أُبْتِ إِنْ أُبْتِ بِلَا عِقَابِ حَتَّى تَنْدُقِي أَوْجَعَ الْعَذَابِ^(١)

ومن أمثلة اهتمام الشعراء بوصف مقتل المروء - عدا رثاء أبي نواس لكلبه -
 قصيدة خزيمة بن الحسن التي رثى بها محمداً الأمين ، والتي استغرق أكثرها في وصف
 مقتله ، وهو يقول فيها :

سَارَتْ إِلَيْهِ الْمَنَايَا وَهِيَ تَرْهَبُهُ فَوَاجَهَتْهُ بِأَوْغَادِ ذَوِي عَدَدٍ
 بِشُورَجِينَ وَأَغْتَامٍ بِقُرُودِهِمْ قُرَيْشٌ بِالْبَيْضِ فِي قُمْصٍ مِنَ الزُّرْدِ^(٢)
 فَصَادَفُوهُ وَحِيدًا لَا مَعِينَ لَهُ عَلَيْهِمْ غَائِبُ الْأَنْصَارِ بِالْمَدَدِ
 فَجَرَّعُوهُ الْمَنَايَا غَيْرَ مُتَنَعِمٍ فَرَدَا فَيَا لَكَ مِنْ مُسْتَسْلِمٍ فَرِدِ
 يَلْقَى الرَّجْوَةَ بِوَجْهِ غَيْرِ مُبْتَدِلٍ أَيْمَى وَأَنْقَى مِنَ الْقَوَهِيبَةِ الْجُدِّ
 وَاحْسَرْتَا وَقُرَيْشٌ قَدْ أَحَاطَ بِهِ وَالسَّيْفُ مَرْتَعِدٌ فِي كَفِّ مَرْتَعِدِ
 فَمَا تَحَرَّكَ بَلْ مَا زَالَ مُنْتَصِبًا مِنْكُسِ الرَّأْسِ لَمْ يُبْدِ وَلَمْ يُعِدِ
 حَتَّى إِذَا السَّيْفُ وَافَى وَسَطَ مَفْرَقِهِ أَذْرَتْهُ عَنْهُ يَدَاهُ فِعْلَ مُتَّعِدِ
 وَقَامَ فَاعْتَلَقَتْ كَفَّاهُ لَيْبَتُهُ كَضَيْغَمِ شُرْمٍ مُسْتَبْعِلِ لَبَدِ
 فَاجْتَرَّهُ ثُمَّ أَهْوَى فَاسْتَقَلَّ بِهِ لِلْأَرْضِ مِنْ كَفِّ لَيْثٍ مَخْرَجِ حَرْدِ

(٢) قريش الدنداق هو الذي قتل الأمين .

(١) ديوان أبي نواس : ١٩٠ .

فكاد يقتله لو لم يكاثره وقام منفلتا منه ولم يكد
هذا حديث أمير المؤمنين وما نقصت من أمره حرفاً ولم أزد^(١)

وكان من طبيعة المجون الذي انتشر في القرن الثاني أن يؤثر حتى في شعر الرثاء،
فإذا بنانجد صداه في شعر أبي حكيمة الذي وصفه ابن المعتز فقال : (هو الذي
رئى متاعه بما لم يحىء أحد بمثله) وأورد له قصيدة طويلة في هذا المعنى نتمسك عن
ذكرها لما فيها من إفحاش ومجون^(٢) .

وتأكيداً لما قلناه من نمو إحساس الشعراء بوطنهم في القرن الثاني وتزايد وعيهم
بالرباط الذي يشدهم إليه ، نجدهم يرثون مدنهم التي يسكنونها إذا جارت عليها
عواذى الزمن . وكانت نكبة بغداد أيام الفتنة بين الأمين والمأمون هي الحادثة التي
أثارت خيال الشعراء البغداديين وحركت عواطفهم . بل أسالت دموعهم فطفقوا
يكون مدينتهم الحبيبة إلى نفوسهم ويرثونها بأحر المعاني وأصدق العواطف ، يقول في
ذلك عبد الملك الوراق :

من ذا أصابك بـابغداد بالعَيْنِ	ألم تكن زماناً قرّة العينِ
ألم يكن فيك قومٌ كان مسكنهم	وكان قُرْبُهُمْ زِيناً مِنَ الزَّيْنِ
صاح الغُرَابُ بهم بالبَيْنِ فافترقوا	ماذا لقيت بهم من لَوَعَةِ البَيْنِ
أستودع الله قوماً ما ذكرهمُ	إلا تحطّر ماء العينِ من عَيْنِي
كانوا ففرقهم دَهْرٌ وصدعهم	والدَّهْرُ يصدع ما بين الفريقين ^(٣)

ولعل أطول قصائد الرثاء في الشعر العربي كله هي قصيدة الحرّيمي في رثاء
بغداد وقد روى منها الطبري مائة وخمسة وثلاثين بيتاً أتى فيها على تاريخ بغداد كله .
ووصف كل ركن مشهور من أركانها متحسراً على دمارها وتهدمها . ثم وصف لنا
حياتها العابثة اللاهية وانتشار المجون في مجتمعها ولذلك عاقبها الله بهذه الفتنة الطاغية .
وتلك الحرب المدمرة التي قضت على محاسنها وأتت على عناصر فتنتها وبهاثها .

(١) تاريخ الطبري ١٠ : ٢١٤ .

(٢) انظر طبقات الشعراء : ٣٩٠ ، ٣٩١ .

(٣) تاريخ الطبري : ١٠ : ١٧٥ .

وَيَصِفُ الْحَرِيمِي مَا دَارَ فِي هَذِهِ الْفِتْنَةِ وَصِفًا دَقِيقًا لِيُصَوِّرَ مَا آلَ إِلَيْهِ حَالُ بَغْدَادِ
مِنْ تَحْرِيبٍ وَدِمَارٍ ، وَفَقْدِهَا أَبْنَاءَهَا وَهَوَانَ أَمْرِ بَنَانِهَا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ . وَيَقُولُ أَحْمَدُ
أَمِينٌ عَنْ قَصِيدَةِ الْحَرِيمِيِّ هَذِهِ إِنَّ الْإِنْسَانَ يَحْسُ فِيهَا (بِنَفْسٍ قَصَصِي مَمْتَعٍ طَوِيلٍ
لَا عَهْدَ الْعَرَبِ بِهِ مِنْ قَبْلِ^(١)) . وَمِنْ أَيْيَاتِ الْخَرِيمِيِّ فِي رِثَاءِ بَغْدَادِ قَوَاهِ وَهُوَ يَتَحَسَّرُ
عَلَى بَهْمَالِهَا وَفِتْنَتِهَا وَمَغَانِيهَا :

جَنَّةُ دُنْيَا وَدَارُ مَغْبُطَةٍ قَلٌّ مِنَ النَّائِبَاتِ دَائِرُهَا
دَرَّتْ خَلُوفُ الدُّنْيَا لِسَاكِنِهَا وَقَلٌّ مَعْسُورُهَا وَعَاسِرُهَا
وَانْفَرَجَتْ بِالنَّعِيمِ وَانْتَجَعَتْ فِيهَا بِلْدَاتُهَا حَوَاضِرُهَا
فَالْقَوْمُ مِنْهَا فِي رَوْضَةٍ أَنْقَ أَشْرَقَ غَيْبُ الْقِطَارِ زَائِرُهَا
فَلَمْ نَزَلْ وَالزَّمَانُ ذُو غَيْرٍ يَقْدَحُ فِي مُلْكِهَا أَصَاغِرُهَا
حَتَّى تَسَاقَتْ كَأَسَاءٍ مَثْمَلَةٍ مِنْ فِتْنَةٍ لَا يُقَالُ عَائِرُهَا

وَيَعْقِدُ الشَّاعِرُ فِي رِثَائِهِ مَقَارَنَةً بَيْنَ مَاضِي بَغْدَادِ وَحَاضِرِهَا بَعْدَ الْفِتْنَةِ فَيَبْلُغُ
مَا يَرِيدُ مِنَ التَّأْثِيرِ بِهَذَا التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْعِمْرَانِ وَالْدِمَارِ ، وَالْجَمَالِ وَالْقُبْحِ ، بَلْ بَيْنَ
الْحَيَاةِ وَالْمَوْتِ ، يَقُولُ :

وَهَلْ رَأَيْتَ الْقُرَى الَّتِي غَرَسَ الْأَلَاكُ مُخَضَّرَةً دَسَاكِرُهَا
فَإِنَّمَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنَ الْإِذِّ حَانَ قَدْ دَمِيئَتْ مُحَاجِرُهَا
قَفْرًا خَلَاءَ نَعْوَى الْكِلَابِ بِهَا يَشْكُرُ فِيهَا الرُّسُومَ دَائِرُهَا

• • •

يَا بَوَّسَ بَغْدَادِ دَارَ مَمْلَكَةٍ دَارَتْ عَلَى أَهْلِهَا دَوَائِرُهَا
أَمَهَلَهَا اللَّهُ ثُمَّ عَاقَبَهَا لَا أَحَاطَتْ بِهَا كِبَائِرُهَا^(٢)

وَمَا لَا شَكَّ فِيهِ أَنَّ شَعْرَ الرِّثَاءِ الَّذِي كَانَ يَدْعُو مِنْهُ الْجَاهِلِيَّةُ إِلَى التَّفَكُّرِ وَالتَّدَبُّرِ

(١) ضحى الإسلام ١ : ١٥ .

(٢) تاريخ الطبري ١٠ : ١٧٦ - ١٧٨ .

والنظر في حكمة الكون ، أصبح أكثر انشغالا بهذه الأمور وأكثر تعمقا فيها بعد انتشار العلوم والمعارف في القرن الثاني وبخاصة الفلسفة اليونانية ومذاهب المتكلمين وآداب الأمم الماضية وحكمتها ، وقد ذكر الأقدمون^(١) أن أبا العتاهية قد اقتبس بعض الأفكار اليونانية في شعره وبخاصة في رثائه لعلى بن ثابت إذ يقول :

أَلَا مَنْ لِي بِأَتَمِّكَ يَا أَحْيَا وَمَنْ لِي أَنْ أَبْثُكَ مَا لَدَيْـَا
طَوْنُكَ خُطُوبٌ دَهْرُكَ بَعْدَ نَشْرِ كَذَاكَ خُطُوبُهُ نَشْرًا وَطَيَّا
بَكَيْتُكَ يَا عَلِيٌّ يَدْمَعُ عَيْنِي فَلَمْ يُغْنِ الْبُكَاءُ عَلَيْكَ شَيْئًا
وَكَانَتْ فِي حَيَاتِكَ لِي عِظَاتٌ وَأَنْتَ الْيَوْمَ أَوْعَظُ مِنْكَ حَيًّا^(٢)

كما أن الرثاء عامة قد أصبح في أيدي الشعراء الزهاد وسيلة للتذكير بالموت وتنبيه الغافلين عن اليوم الآخر ، ونلاحظ هذا في شعر أبي العتاهية . فهو مثلا حين يرى المهدي ويرى جواريه قد لبس السواد يقول :

رُحْنٌ فِي الْوُثْيِ وَأَصْبَحَ—نَ عَلَيْهِنَ الْمُسُوخُ
كُلُّ نَطَاحٍ وَإِنْ عَاشَ—لَهُ يَوْمٌ نَطُوحُ
نُحْ عَلَى نَفْسِكَ يَامِسْ—كِينُ إِنْ كُنْتَ تَنُوحُ
لَتَمُوتَنَّ وَلَوْ عُمُرْتُ—مَا عُمُرَ نُوحُ
بَيْنَ عَيْنَيْ كُلِّ حَيٍّ عِلْمُ الْمَوْتِ يَلُوحُ
كَلِمَا فِي عَقْلِهِ وَالْمَوْتُ يَغْلُو وَيَ—رُوحُ^(٣)

ومما تقدم يتبين لنا أن الرثاء دخلته نواح تجديدية في القرن الثاني فاتخذ وجهات لم تكن له من قبل . وطرا عليه تغير في أسلوبه ومعانيه وإن كان ذلك في نطاق محدود بالنسبة للتجديد الواسع الذي حدث في أغراض الشعر القديمة الأخرى .

(١) انظر : الكامل المبرد : ٢٣٠ ، ٢٣١ ، الأغاني ٤ : ٤٤ ، عيار الشعر : ٨٠ .

(٢) ديوان أبي العتاهية : ٣٦٩ .

(٣) المصدر نفسه : ٣٦٧ .

الحكمة

وجدت في الشعر الجاهلي أبيات قليلة في الحكمة متشرة في قصائده هنا وهناك ، يأتي بها الشاعر للنصح أو للموعظة وضرب المثل . ولعل أكثر الشعراء الجاهليين اهتماماً بهذه الناحية زهير بن أبي سلمى كما يتضح لنا من معلقته . وأميرة بن أبي الصلت كما نستظهر من شعره القليل الذي وصلنا . وظل الأمر على ما هو عليه في القرن الأول ، لم يحدث فيه تطور عاشر من حيث معاني هذه الحكم التي كانت عبارة عن تجارب إنسانية عابرة ، ولا من حيث صياغتها وأسلوبها . ولعل الطرماح ابن حكيم كان أكثر شعراء القرن الأول اهتماماً بهذه الناحية الحكمية في الشعر .

ولما جاء القرن الثاني واتسعت آفاق الثقافة الإسلامية ووسعت علومها ومعارف أجنبية مختلفة ، أقبل المسلمون على ترجمة الكتب الخاصة بحكم ومواعظ وأمثال الأمم الأجنبية ، فنقلوا منها قدراً كبيراً فيما نستظهر من كلام ابن النديم . فن الكتب التي ذكرها كتاب زاد القروخ في تأديب ولده . وكتاب مهرداد وحسيس الموبدان إلى بزرجمهر بن البختگان . وكتاب موبدان موبد في الحكم والجوامع والآداب ، وكتاب شاناك الهندي في الآداب وكتاب سيرة نامه ، وكتاب علي بن زين النصراني في الآداب والأمثال على مذاهب الفرس والروم والعرب^(١) .

وواضح من أسماء هذه الكتب أن العرب لم يقتصروا على مصدر واحد ينقلون عنه حكمه وآدابه ، ولكنهم نقلوا ألواناً مختلفة من حكم الأمم القديمة كالفرس والروم والهنود . ويبدو أن معظم هذه التراجم تم في أواخر القرن الأول وتداولته الأيدي منذ ذلك الوقت . فاطلع على هذه الحكم والآداب كثير من الشعراء في القرن الثاني واستفادوا بها واقتبسوا منها . هذا بالإضافة إلى الحكم والآداب التي اشتمل عليها كتاب كلیلة ودمنة الذي نقل إلى العربية شعراً ونثراً كما سبق أن بينا ، والآثار التي خلفها ابن المقفع كالأدب الصغير والأدب الكبير ومادتها فيما يتضح لنا منقولة عن آداب الفرس والهنود بصفة خاصة .

(١) الفهرست : ٤٣٨ .

ونحب منذ البداية أن نوضح الفرق بين شعر الحكمة وشعر الزهد . فعلى الرغم من التقائهما في ناحية أو أكثر إلا أنهما يفترقان افتراقاً واضحاً . فالزهد مذهب في الحياة له قواعده ورسومه الخاصة ، وله ملابسه وفرائضه المعينة . ويفترض في متبعي هذا المذهب أن يتجردوا لله ويعكفوا على صلواتهم في خلوة من البشر متجردين من الترف وزخرف الدنيا ، لا يبتغون عرضاً من أعراضها ، ولا مطلباً من مطالب الحياة المادية التي يقبل عليها الإنسان العادي . أما الحكمة فهي — إن لم تكن تجربة ذاتية — مذهب في الشعر لا في الحياة ينظم فيه صاحبه بتأثير نظرة فلسفية للكون وحقائق الأشياء فيه بحكم ثقافته أو تكوينه الفكري ، ولا يطلب منه شيء وراء ذلك . فليس هناك قواعد ولا رسوم معينة لشعراء الحكماء ، وليست هناك فرائض عليهم أداؤها ، ولا أي تقليد آخر مثلما يفترض في الزهد . لهذا لا نستغرب إن وجدنا من الشعراء الذين يملأون شعرهم بالحكمة والأمثال والآداب والمواعظ زنديقاً أو فاسقاً أو ما أشبه ، لأن هذا لا يبنى ذاك كما بينا .

تطور شعر الحكمة إذن بتأثير الترجمة عن الأمم الأجنبية وتوسع آفاق الثقافة . وكان أول مظاهر هذا التطور أن شعر الحكمة لم يصبح خطرات متناثرة كما كان في الجاهلية والقرن الأول ، ولكنه أصبح موضوعاً لقصائد خاصة به يقصد إليها الشاعر قصداً . وبذلك أصبحت الحكمة من الموضوعات الثابتة في شعر القرن الثاني وفي الشعر العربي عامة فيما تلا ذلك من عصور . وقد نما ذلك الفن فيما بعد على أيدي المتنبي والمعري بصفة خاصة .

بل نجد في القرن الثاني شعراء جعلوا الحكمة مداراً لمعظم قصائدهم ، فعرفوا بذلك واشتهروا بشعرهم الحكمي ومنهم أبو بكر العرزمي الذي يقول عنه المرزباني :
(وجل شعره آداب وأمثال) . وهو القائل :

أرى عاجزاً يُدعى جليداً لِعَشْمِهِ ولو كُلفَ التَّقْوَى لَكَلَّتْ مَضَارِبُهُ
وَعَفْواً يُسَمَّى عاجِزاً لِحَفَافِهِ ولولا التُّنَى ما أعجزته مَذاهِبُهُ
وليس بعجز المرء إخطاؤه الغنى ولا باحتيال أدرك المال كاسبُهُ^(١)

(١) معجم الشعراء : ٤١٧ وتروى الأبيات نفسها ضمن قصيدة منسوبة إلى صالح بن عبد القدوس (انظر : طبقات ابن المعتز : ٩١ ، ٩٢) .

ومحمود الوراق كان من شعراء الحكمة أيضا في القرن الثاني ، يقول عنه الحصري القيرواني : (كان كثيراً ما ينقل أخبار الماضين وحكم المتقدمين فيحلى بها نظامه ويزين بها كلامه)^(١) ، ويقول ابن المعتز عن شعره : (أكثره أمثال وحكم ومواعظ وأدب)^(٢) ، ومما يروى له في شعر الحكمة قوله :

يُمَثِّلُ ذُو الْحَزْمِ فِي نَفْسِهِ مَصَائِبُهُ قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَا
فَإِنْ نَزَلَتْ بَغْتَةً لَمْ تَرُعْهُ لِمَا كَانَ فِي نَفْسِهِ مَثَلَا
رَأَى الْهَمُّ يُقْضَى إِلَى آخِرِ فَصِيرٌ آخِرُهُ أَوَّلَا
وَذُو الْجَهْلِ يَأْمَنُ أَيَّامَهُ وَيَتَنَسَّى مَصَارِعَ مَنْ قَدْ خَلَا
فَإِنْ بَدَهَتْهُ صُرُوفُ الزَّمَانِ بَبْغَضِ مَصَائِبِهِ أَغْوَلَا
وَلَوْ قَدَّمَ الْحَزْمُ فِي نَفْسِهِ لَعَلَّمَهُ الصَّبْرُ عِنْدَ الْبَلَا^(٣)

ومن شعراء الحكمة أيضا الذين جعلوها مادة شعرهم صالح بن عبد القدوس وهو يحقق ما ذكرناه من اختلاف طبيعة شعر الحكمة عن شعر الزهد . فصالح كما بينا من قبل كان يُرى بالزندقة ، بل قتل بهذه التهمة . ومع هذا فقد كان من أبرز شعراء الحكمة في الأدب العربي . وقد وقع في هذا اللبس ابن المعتز حين ذكر له أمثلة كثيرة من شعره الحكمي ثم قال : (فيا عجا كيف يمكن أن يقول زنديق مثل هذا القول ، وكيف يكون قائله زنديقا ؟)^(٤)

ومما روى لابن عبد القدوس في الحكمة قوله :

وَإِنَّ مِنْ أَدْبَتِهِ فِي الصُّبَا كَالْعُودِ يُسْقَى الْمَاءُ فِي غُرْبِهِ
حَتَّى قَرَأَهُ مُورِقًا نَاضِرًا مِنْ بَعْدِ مَا أَبْصَرْتَ مِنْ يُبْسِهِ
وَالشَّيْخُ لَا يَتْرُكُ أَخْلَاقَهُ حَتَّى يُوَارِيَ فِي ثَرَى رَمْسِهِ
إِذَا ارْعَوَى عَادَ إِلَى جَهْلِهِ كَذَى الضُّنَا عَادَ إِلَى نَكْبِهِ^(٥)

(٢) طبقات الشعراء : ٢٦٨ .

(٤) طبقات الشعراء : ٩٢ .

(١) زهر الآداب ١ : ١٢٨ .

(٣) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه : ٩٠ .

ومن جوامع حكمه قصيدته القافية التي يقول فيها :

المرة يجمعُ والزَّمانُ يُفسِّرُ	ويظلُّ يَرَقَعُ والخطوبُ تمزِّقُ
ولأنَّ يُعَادِي عاقلاً خَيْرٌ لَهُ	مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ صَدِيقٌ أَحْمَقُ
فارغبْ بنفسكْ لاتُصادِقْ أَحْمَقاً	إِنَّ الصَّدِيقَ عَلَى الصَّدِيقِ مُصَدِّقُ
وَزَنَ الْكَلَامَ إِذَا نَطَقْتَ فَإِنَّمَا	يُبْدِي عيوبَ ذوى العقولِ المنطقُ
وإنَّ امرؤُ لسعتهُ أَفْعَى مرَّةً	تركتهُ حِينَ يُجَرُّ حَبْلٌ يَفْرَقُ
والناسُ في طلبِ المعاشِ وإِنَّمَا	بالجدِ يُرزَقُ منهمُ مَنْ يُرزَقُ
وإذا الجنَازةُ والعروُسُ تلاقيا	أَلْفَيْتَ مَنْ تَبِعَ العرائِسَ يُطْلِقُ
ورأيتَ مَنْ تَبِعَ الجنَازَةَ باكِياً	ورأيتَ دمعَ نوائحٍ يشرِّقُ ^(١)

وهناك شعراء لم يشتهروا بالإكثار من الحكمة ولكنها وجدت طريقها إلى شعرهم بتأثير ثقافتهم الواسعة وميلهم إلى هذا النوع من القول . ومن هؤلاء بشار بن برد ، فهو يقول :

كلُّ امرئٍ نَصَبٌ لِحاجتِهِ	وعليه يُحْمَلُ أولُهُ نَصْبُهُ
فأربعٌ على خلقٍ له خَطَرُ	في الصالحينِ يفوزُ محتسبُهُ
عِى الشَّريفِ يَشِينُ مَنْصَبُهُ	وترى الوضيعَ يَزِينُهُ أدبُهُ
وجِرَّائَةُ التَّقْوى لِمُحْتَرِثِ	كرمِ المَعَادِ وماله حَسْبُهُ
وتنقُصُ المَولى مـ واليَهُ	عارٌ يَكُونُ بوجهه نَصْبُهُ ^(٢)
وإذا نسيكُ غُلٌّ سَاعِدُهُ	ونأى فليس بنافعٍ نَسْبُهُ ^(٣)

(١) الأعاني ٩ : ٣٠٤ .

(٢) يلاحظ في هذا البيت شعور بشار بالتنقص لكونه مولى ، وقد صاغ شعوره هذا في صورة حكمة عامة ليكون لها تأثير واسع .

(٣) ديوان بشار ١ : ٢٥٢ .

ومما وجدناه لبشار في الحكمة أيضا قوله الذي نظر إليه المتنبي فيما بعد :

نُؤْمَلُ عَيْشاً فِي حَيَاةٍ ذَمِيمَةٍ أَضُرَّتْ بِأَبْدَانٍ لَنَا وَقُلُوبِ
وما خَيْرُ عَيْشٍ لَا يَزَالُ مَفْجَعاً بِمَوْتٍ نَعِيمٍ أَوْ فِرَاقِ حَبِيبٍ
إِذَا شِئْتُ رَاعَتْنِي مُقِيماً وَظَاعِناً مَصَارِعُ شُبَّانٍ لَدَى وَشِيبٍ^(١)

ولبشار أيضا قصيدة مطولة في الحكمة ، من أبياتها قوله :

يَعِيشُ بِجَدِّ عَاجِزٌ وَجَلِيلٌ وَكُلُّ قَرِيبٍ لَا يُنَالُ بَعِيدٌ
وَفِي الطَّمَعِ التَّنْصِيبُ وَالْيَأْسُ كَالْغِنَى وَلَيْسَ لِمَا يَبْقَى الشَّحِيحُ خُلُودٌ
وَلَا يَدْفَعُ الْمَوْتَ الْأَطْبَاءُ بِالرُّقَى وَسِيَانُ نَحْسٍ يَنْتَقِي وَسُوءُ^(٢)

وشعر أبي نواس الذي ينسب إليه في الزهد يمكن اعتبار بعضه شعراً في الحكمة لأنه مجموعة تجارب إنسانية ومواعظ يسوقها الشاعر من واقع تجربته ، بل إن القسم الذي لا يتحدث فيه عن إقراره بالذنب وطلب العفو هو من شعر الحكمة الخالصة ، وذلك كقوله :

عَدُوُّكَ ذُو الْعَقْلِ خَيْرٌ مِنْ أَلِّ صَدِيقٍ لَكَ الْوَامِقِ الْأَحْمَقِ
وَمَا سَاءَ أَمراً كَذَى شَيْبَةٍ بِصَبْرِ بِنَا سَاسٍ مُسْتَوْثِقِ
وَمَا أَحْكَمَ الرَّأْيَ مِثْلُ أَمْرٍ يَقْبِضُ بِمَا قَدْ مَضَى مَا بَقِيَ
وَصَمْتُكَ مِنْ غَيْرِ عَى اللُّسَانِ أَزَيْنُ مِنْ هَنْدِ الْمَنْطِقِ^(٣)
وأبو نواس كثيراً ما كان يستخدم في شعره أمثالا فارسية في أغراض مختلفة ، فمن ذلك قوله :

كَفُولٍ كِسْرَى فِيمَا تَعَثَّلَهُ مِنْ فُرْصِ اللَّصِّ صَجَّةُ السُّوقِ^(٤)

(١) ديوان بشار ١ : ٢٥٦ . (٢) المصدر نفسه ٢ : ١٦٢ .

(٣) ديوان أبي نواس : ١٧٧ ونلاحظ تكرار معنى المثل (علو عاقل خير من صديق جاهل) في أكثر أبيات الحكمة ، ويبدو أنه من الأمثال التي نقلت من الآداب الأجنبية في القرن الثاني بدليل وجوده في كلية ودمنة .

(٤) المصدر نفسه : ١٩٠ .

ويقول أيضا في الغزل :

سألتها قُبْلَةً ففزتُ بها بعدَ امتناعٍ وشِدَّةِ التَّعبِ
فقلتُ بالله يا معذِّبتي جُودى بأُخرى أَقضى بها أربى
فابتسمتُ ثم أرسلتُ مثلاً يعرفه العُجمُ ليس بالكذبِ
لا تعطينِ الصبيَّ واحدةً يطلبُ أخرى بأعنفِ الطَّلَبِ^(١)
ويعتبر بعض أشعار أبي العتاهية في الزهد أيضا داخلا في باب الحكمة ، ومن ذلك قصيدته :

ربما ضاقَ الفتي ثم اتسع وأخو الدنيا على النقص طبعُ
إنَّ مَنْ يطمع في كُلِّ منى أطمعتهُ النَّفسُ فيه لَطَمُعُ
لِلتُّقى عاقِبَةٌ محمودَةٌ والتُّقى المَحْضُ مَنْ كان يُرْعُ
وَقُنُوعُ المرءِ يحمي عِرْضَهُ ما القريرُ العينُ إلا مَنْ قَنَعَ
وَسُرُورُ المرءِ فيما زادهُ وإذا ما نَقَصَ المرءُ جَزَعَ^(٢)
وفي القرن الثاني أيضا بدأ شعر الحكمة يتطور إلى شعر فلسفي خالص نجده في
بيئات المتكلمين على الأخص في مثل شعر بشر بن المعتمر ، وقد مر بنا في الشعر
التعليمي ، كما يتضح لنا هذا الشعر الفلسفي في أبيات لسيان الأعمى أخى مسلم
ابن الوليد ، وكان مغرما فيما يروى بعلم الكلام وبيئات المتكلمين ، يقول فيها :
إنَّ في ذا الجسمِ معتبرا لِطَلُوبِ العلمِ مقنِيسَةٌ
هَبَّكُلُّ للروحِ يُنطقهُ عِرْقُهُ والصَّوتُ من نَفْسِهِ
لا تَحِظْ إلا اللَّيْبَ فما يُعَدُّ الضُّلْعُ على قَوْبِهِ
رُبَّ مَغْرُوسٍ يُعاش بهِ فَقَدْتَهُ كَفَّ مَغْتَرِبِهِ
وكذاك الدَّهْرُ مَاتَمُهُ أَقْرَبُ الأشياءِ مِنْ عُرْبِهِ^(٣)

(١) ديوان أبي نواس : ٢٣٠ .

(٢) ديوان أبي العتاهية : ١٥٣ .

(٣) الميوان ٤ : ١٩٦ .

هكذا تطور شعر الحكمة إذن في القرن الثاني . فبعد أن كان خطرات منتشرة في الشعر القديم صار له شعراء متخصصون وقصائد مقصورة عليه . كما اتسعت معانيه باتساع آفاق الثقافة في هذا العصر ، وباتصالها بآداب وحكم وأمثال الأمم الأخرى من فرس وهنود ويونان . ولعلنا إن وجدنا بعض التشابه في الشعر الحكمي ندرك أن من بين أسبابه نقل الشعراء المختلفين عن مصدر واحد . بل إننا نجد أحيانا مثل هذا التشابه بين الشعر الحكمي ، وبين الحكم والآداب التي تشتمل عليها كتب ابن المقفع ، والسبب في هذا هو نفسه ما ذكرناه . ومع انتشار الثقافة الفلسفية أخذ شعر الحكمة يتطور ويتخذ هذا السميت الفلسفي الذي نجده في شعر المتكلمين أو من يلوذ بهم .

أما القيمة الفنية لشعر الحكمة فهي ضئيلة للغاية لأن مثل هذا الشعر يمنح إلى ناحية عقلية محضة قليلة الحظ من الشعور العاطفي والوجداني ، ولهذا يجهد الإنسان عقله عند قراءته ولا يحس بأي تجاوب عاطفي معه ، شأنه في ذلك شأن الشعر المذهبي الذي تناولناه بالدراسة فيما سبق .

وغاية ما يقال في هذا النوع من الشعر أنه ضرب من النظم الذهني فيه ناحية تعليمية عظيمة القيمة ولكنه ليس بالشعر الذي يكون الشعور مداره ، والعاطفة أساساً فيه . وقد صدق ابن رشيقي حين قال : (فلا يجب للشعر أن يكون مثلاً كله وحكمة ك شعر صالح بن عبد القدوس ، فقد قعد به عن أصحابه وهو يقدمهم في الصناعة ، لإكثاره من ذلك)^(١) .

الوصف

الوصف كلمة عامة تنلجج تحتها معان كثيرة ، ولذلك صدق ابن رشيق حين قال (الشعر كله إلا أقله راجع إلى باب الوصف^(١)) . وأصل الوصف في اللغة الكشف والإظهار ، يقال قد وصف الثوب الجسم إذا نم عليه ولم يستره^(٢) ولهذا يصح أن نقول إن كل ما يقع تحت الحواس يمكن وصفه ، بل إن أحوال النفس والأفكار غير المحسوسة يمكن للإنسان وصفها أيضاً . على أننا لا نريد توسيع دائرة الوصف إلى هذا الحد في هذا الموضع ، بل نرى الاختصار على وصف الأشياء المحسوسة ، أما غير المحسوسة فقد تحدثنا عنها في مواضعها من هذا البحث .

وما دام للوصف هذه الدائرة المتسعة الشاملة فإن من الطبيعي أن يكون من أول أبواب الشعر نشأة في كل زمان ومكان ، ولكن من الطبيعي أيضاً أن يتغير لتغير المحسوسات وغير المحسوسات من عصر لعصر ، ومن بيئة لأخرى . ولهذا جعلناه من الفنون الشعرية المجددة في القرن الثاني التي تستحق الدراسة لبيان ما فيها من اتجاهات ومظاهر جديدة .

وابن رشيق قد لاحظ من قبل تطور مادة الوصف فهو يقول : (وليس بالمحدث من الحاجة إلى أوصاف الإبل ونعوتها والقفار ومياهها ، وحر الوحش والبقر والظلمان والوعول ما بالأعراب وأهل البادية . لرغبة الناس في هذا الوقت عن تلك الصفات)^(٣) ورغبة الناس عن تلك الأوصاف معناها تطور الذوق العام وتطور ما يقع عليه الحس . فكل ما يتعلق بالصحراء أصبح بعيداً عن الحياة العربية في القرن الثاني في الحواضر والمدن ذات القصور العالية والبساتين الفيحاء ، والتي تجلت فيها مظاهر الحياة المادية في أجمل صورها وأبهى معانيها . لهذا كان من الطبيعي جداً أن نجد الوصف في القرن الثاني يهتم بهذا الجانب المادي من الحضارة الجديدة . فن ذلك وصف الشعراء للقصور كقول ابن أبي عيينة في قصر أنس بالبصرة^(٤) :

(١) العمدة ٢ : ٢٢٦ .

(٢) انظر : لسان العرب : مادة وصف .

(٣) العمدة ٢ : ٢٢٧ .

(٤) عيون الأخبار ١ : ٢٢٢ .

فياحُسنَ ذاكَ القصرِ قُصراً ونُزهَةً بأفصحَ سَهْلٍ غيرَ وغرٍ ولا ضَنْكٍ
بَغْرِيسٍ كأبكارِ الجوارى وتُرْبَةٍ كأنَّ ثراها ماءً وَرَدَ على مِسْكِ
كأنَّ قُصورَ الأرضِ ينظرونَ حَوْلَهُ إلى مَلِكٍ مُوفٍ على مَنبَرِ المُلْكِ
يُبدِلُ عليها مستطيلاً بِحُسْنِهِ ويضحكُ مِنْهَا وهي مُطْرَقَةٌ تَبْكِي

وعلى بن الجهم يصف لنا قصراً آخر به نافورة فيقول :

وَقُبَّةٌ مَلِكٍ كأنَّ النُّجومَ م تُصْنِي إليها بأسرارِها
تخرُّ الوفودُ لها مُجَّداً إذا ما تجلَّتْ لأبصارِها
وفَوَارَةٌ ثَارُها في السَّماءِ فليستْ تُقَصِّرُ عن ثارِها
تَرُدُّ على المَزْنِ ما أنزلتْ إلى الأرضِ من صَوْبٍ مِثْرائِها^(١)

أما أبو نواس فهو يصف لنا بعض حركات الأمين وقد ذكر الرواة أنه كان قد أمر باتخاذ خمس حركات على خلقة الأسد والفيل والعقاب والحية والدلفين ، وأبيات أبي نواس تشير إلى الحرافتين التي على شكل أسد والتي على شكل عقاب ، يقول :

سَخَّرَ اللهُ لِلْأَمِينِ مَطَايَا لم تُسَخَّرْ لِصَاحِبِ المِحْرَابِ
فإذا ما رِكَابُهُ سارَ بَرًّا طارَ في الماءِ رَاكِبًا لَيْثَ غَافٍ
أَسَدًا بِإِطْلَافِ ذِرَاعِهِ يَغْدُو أَهْرَتِ الشَّدَقِ كَالِحِ الْأَنْيَابِ
لا يُعَانِيهِ بِاللُّجَامِ وَلَا السُّوطِ م ولا غَمَزَ رِجْلِهِ فِي الرُّكَّابِ
عَجِبَ النَّاسُ إِذَا رَأَوْهُ عَلَى صُورَةٍ م لَيْثٌ يُمرُّ السَّحَابِ
مَبْحُوا إِنَّ رَأَوْكَ مِثْرَتَ عَلَيْهِ كيف لو أبصروكَ فَوْقَ الْعُقَابِ
ذاتَ زَوْرٍ وَمُنْسِرٍ وَجَنَاحِينَ م تَشَقُّ الْعُبابِ بَعْدَ الْعُبابِ
تَسْبِقُ الطَّيْرَ فِي السَّمَاءِ إِذَا مَا م استعجلوها لِجَيْئَةٍ وَذَهَابِ^(٢)

(١) الأغاني ١٠ : ٢٢٣ .

(٢) ديوان أبي نواس (ط . فاجر) : ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

ومن مظاهر الحضارة الحديدية التي أقبل شعراء القرن الثاني على وصفها لعبة الشطرنج ، يقول فيها خالد القناص :

أراد بلا دحل أخ لي يودني ويعظم حتى دون كل ودود
محاربتي لم يأل أن بث خيلة وألقح حرباً شبيهاً بوقود
فأمحكني والحربُ أما بديها إذا ورد الأبطال خير وردود
فأحسن من عذارة ميامة الخطي رخيمة دل للرجال صبود
وآخرها شمطاء كالقول فحمة شبيهة عرنين بأم قُرود^(١)

ولما كانت بيوت القيان— التي شرحنا أمرها في الباب الأول من هذا البحث -- جزءاً لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية في القرن الثاني ، لهذا نجد الشعراء يهتمون بوصف الحياة داخل هذه البيوت ويسجلون ما يجري فيها . ولدينا من هذا الوصف صورة دقيقة شاملة لبيت المفضل ، وهو مقيم معروف كان بيته يقع في باب الكرخ ، ينقلها لنا علي بن الجهم وهو يعد من شعراء القرن الثالث (توفي سنة ٢٤٩ هـ) ولكن قصيدته في وصف أحد بيوت القيان واضحة الدلالة على ما نشير إليه وهي التي يقول فيها :

نزلنا بباب الكرخ أطيب منزل على محسنات من قيان المفضل
فلا بن سريج والغريض ومعبد بدائع في أسماعنا لم تبدل
أوانيس ما للضيف منهن حشمة ولا رهن بالجليل المجل
يسر إذا ما الضيف قل حياة ويغفل عنه وهو غير مغفل
ويكثر من دم الوقار وأهله إذا الضيف لم يأنس ولم تبدل
ولا يدفع الأيدي المريبة غيره إذا نال حظاً من لبوس وما كل
ويطرق إطراق الشجاع مهابة ليطلق طرف الناظر المتأمل
أشرب بيد واغمز بطرف ولا تخف رقيقاً إذا ما كنت غير مبخل

وأغرض عن المصباح والهج بمثله فإن حمدا المصباح قادن وقبل
وسل غير ممنوع وقل غير مسكت ونم غير مذعور وقم غير معجل
لك البيت ما دامت هداياك جمعة وكنت مليا بالتبذ المعسل^(١)
وحتى الجسور التي كانت منتثرة على نهر دجلة لم يسقطها الشعراء من دائرة
منظوراتهم ، بل وصفوها وأبدعوا في وصفها . يقول علي بن الفرج :

أيا حبنا جسر على متن دجلة بإتقان تأسيس وحسن وروثق
جمال وفخر للعراق ونزهة وسلوة من أضناه فرط التشوق
تراه إذا ما جثته متأملا كسطر غير خط في وسط متهرق^(٢)
ويقول علي بن المحسن في وصف جسر أيضا :

يوم مرقنا العيش فيه خلصة في مجلس بفناء دجلة مفرد
رق الهواء برقة قدامة فغدوت رقا للزمان المسعد
فكان دجلة طيلسان أبيض والجسر فيه كالطراز الأسود^(٣)
وإذا كان وصف السفن في الشعر الجاهلي والقرن الأول نادرا بالنسبة لأوصاف
الصحراء وما فيها من مهامه وقفار ووحوش وآل ، فقد كثر في شعر القرن الثاني كثرة
ظاهرة ، إذ تجده في قصائد كثيرة لشعراء من هذا القرن . فبشار بن برد حين يمدح
ابن هبيرة يصف السفينة والبحر قائلا :

وملعب النون يرى بطنه من ظهره أخضر مستصعب
عطشان إن تأخذ عليه الصبا يفحش على البوصي أو يصخب
كان أصواتا بأرجائه من جندب قاص إلى جندب
ركبت في أهواله ثيبا إليك أو عذراء لم تركب
لا تشكي الأين إذا ما انتحت تهدي بهاد بعدها قلب

(١) الأغاني ١٠ : ٢١٩ .

(٢) تاريخ بغداد ١ : ١١٦ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ١١٧ .

عارى الذراعين لتحريزها من مَسْرَب غارٍ إلى مَسْرَب
 نصرٌ أحياناً بسكانها صرير باب الدار في المذنب^(١)
 ولسم بن الوليد وصف مطول للسفينة أيضاً نجده في قصيدته التي مطلعها :
 أدبرى على الراح ساقية الخمر ولا تسأليني وأسأل الكأس عن أمري
 وكذلك وصف الحسين بن الضحاك سفينة في نهر دجلة ، في قصيدة رواها
 صاحب الأغاني ومن أبياتها قوله :

سكنا إلى خير مسكونة تيممها راغب من أمم
 بمساركة شاد بُنيانها بخير المواطن خير الأمم
 كأن بها نشر كافورة لبرد نداها وطيب النسم
 كظهر الأديم إذا ما السعد أب صاب على مثنى وأنسجم
 مبرأة من وصول الشتاء إذا ما طمى وحله وارتكم
 فما إن يزل بها راجل يمر الهوينى ولا يكتطم
 ويمشى على رجليه آمناً سليم الشراك نقي القدم^(٢)

ونجد لأبي الشبص أيضاً وصفاً دقيقاً للسفينة بجميع أجزائها وطريقة سيرها ، في
 قصيدته التي مدح بها عقبة بن الأشعث ومطلعها :

مرّت عينه للشوق فالدمع منسكب طول ديار الحى والحى مغترب^(٣)

ويمكننا أن نقول إن شعراء القرن الثانى لم يدعوا مظهراً من مظاهر الحضارة
 المادية الجديدة التي كانت تقع تحت أبصارهم إلا وصفوه في دقة وتفصيل ، فوصفوا
 المتنزعات وأنواع الأزهار المختلفة ، كما وصفوا الجسور والقصور وحلبة السباق وكل
 ما أبدعته حضارتهم . وكل ما كانت تزخر به ملتهم . وقد وصف الحريرى مدينة
 بغداد وصفاً شاملاً قبل تدميرها وبعده ، حينما استعرت نار الفتنة بين الأمين والمأمون
 فأطاحت بالمدينة الجميلة وشوهت معالمها . وقد وصف لنا الحريرى جوانب من فتنة

(٢) الأغاني ٧ : ١٥٢ .

(١) ديوان بشار ١ : ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٣) طقات ابن المعتز : ٨٣ - ٨٤ .

تلك المدينة وحضارتها حيث يقول :

يا هل رأيت الجنان زاهرة يروق عين البصير زاهرها
 وهل رأيت القصور شارعة تكن مثل الذي مقاصرها
 وهل رأيت القرى التي غ رَس الأملأك مخضرة دساكرها
 محفوفة بالكروم والتخل والر حان قد ديمت محاجرها
 يزندورد والياسرية والشطين م حيث انتهت معابرها
 وبالرحى والخيزرانية العلي التي أشرفت قناطرها
 وقصر عبتويه عيرة وهدي لكل نفس زكت سرائرها
 أين الظباء الأبقار في روضة الما لك نهادي بها غدائرها
 أين غصارتها ولذتها وأين مجبورها وحابرها
 بالميسك والعنبر البمان والآنجوج مشبوبة مجامرها
 يرقطن في الخز والمجاميد والم وشي مخطومة مزامرها

وفي مقابل وصف جوانب هذه الفتنة ونواحي الجمال التي كانت تتميز بها مدينة بغداد قبل الفتنة ، رسم لنا الخريبي صورة رائعة حقاً حين وصف الكارثة التي حلت بهذه المدينة الجميلة وصور ما أصاب أهلها من قتل وتكلى فقال :

كل رقود الضحى مخبأة لم تبد في أهلها محاجرها
 بيضة خدر مكنونة برزت للناس منشورة غدائرها
 تعثر في ثوبها وتعجلها كبة خيل زيفت حوافرها
 نمل أين الطريق والهة والنار من خلفها تباذرها
 لم تجل الشمس حن بهجتها حتى اجتلتها حرب تباشرها
 يا هل رأيت الشكلي مولوة في الطرق نسي والجهد باهرها
 في إثر نعش عليه واحلها في صدره طعنة يساورها

تنظر في وجهه وتهتف بالشكل م وعز اللعوع خامر^(١)ها

ولم يقتصر شعراء القرن الثاني على وصف مظاهر الحضارة المادية فحسب بل نجدهم يصفون أيضاً وسائل الثقافة في عصرهم وأدواتها ، فيصفون الكتب ويصفون الخطوط والأقلام . وما قاله محمد بن يسير في وصف الكتب :

هم مؤنسون وألف غنيت بهم	فليس لي في أنيس غيرهم أرب
لله من جلساء لا جلسهم	ولا عشيرهم للسوء مرتقب
لا بادرات الأذى يخشى رفيقهم	ولا يلاقيه منهم منطق ذرب
أبقوا لنا حِكماً تبقى منافعها	أخرى الليالي على الأيام وانشعبوا
فأما آدب منهم مددت يدي	إليه فهو قريب من يدي كشب
إن شئت من محكم الآثار يرفعها	إلى النبي ثقات خيرة نجب
أو شئت من عرب علماً بأولهم	في الجاهلية أنبتني به العرب
أو شئت من سير الأملاك من عجم	تبني وتخير كيف الرأي والأدب
حتى كأني قد شاهدت عصرهم	وقدمت دونهم من دهرهم حقب ^(٢)

وموضوع هذه القصيدة إلى جانب ابتكاره وجدته في باب الوصف في الشعر العربي شامل عميق ، يبين أن شعراء القرن الثاني لم يصفوا فقط الجانب المادي من حضارتهم ولكنهم اهتموا أيضاً بالجانب الفكري والثقافي . وقد روى ابن النديم أبياتاً أخرى لكلثوم بن عمرو العنابي في وصف الكتب أيضاً يقول فيها :

لنا ندماء ما نمل حديثهم	أمينون مأمونون غيباً ومشهدا
يفيدوننا من علمهم علم ماضى	ورأيا وتأديباً وأمرأ مسددا
بلا علة نخشى ولا خوف ريبة	ولا نتقى منهم بناتاً ولا يدا
فإن قلت هم أحياء لست بكاذب	وإن قلت هم موتى فلست مفنداً ^(٣)

(١) تاريخ الطبري ١٠ : ١٧٧ .

(٢) الحيوان ١ : ٩٤ .

(٣) المهرست : ١٦ .

أما المقنع الكندي فهو يصف لنا القلم فيقول :

قَلَمٌ كَخُرْطُومِ الْحَمَامَةِ مَائِلٌ مَسْتَحْفَظٌ لِلْعِلْمِ مِنْ عِلَافِهِ
يَسِمُ الْحُرُوفَ إِذَا يَشَاءُ بِنَاءَهَا لِبَيَانِهَا بِالنَّقْطِ مِنْ أَرْسَامِهِ
مِنْ صُوقَةِ نَفْسِ الْمِدَادِ مَخَامُهُ حَتَّى تَغْيِرَ لَوْنَهَا بِمَسَخَاكِهِ
يَمْضِي فَيَقْصِمُ مِنْ شَعِيرَةِ أَنْفِهِ كَقَلَامَةِ الْأَظْفُورِ مِنْ قَلَامِهِ
وَبِأَنْفِهِ يَشُقُّ تِلَاعِمَ فَاسْتَوَى سَقَى الْمِدَادَ فَزَادَ فِي تِلَافِهِ
مُسْتَعْجِمٌ وَهُوَ الْفَصِيحُ بِكُلِّ مَا نَطَقَ اللِّسَانُ بِهِ عَلَى اسْتِعْجَامِهِ
وَلَهُ تَرَاجِمَةٌ بِالسَّنَةِ لَهُمْ تَبْيَانٌ مَا يَتَلَوْنَ مِنْ تَرْجَامِهِ
مَا خَطٌّ مِنْ ثَمَىءٍ بِهِ كُتِبَتْهُ مَا إِنْ يَبُوحُ بِهِ عَلَى اسْتِكْنَامِهِ
وَهَجَاوَهُ قَافٌ وَلامٌ بَعْدَهَا مِمَّ مُعْلَقَةٌ بِأَسْفَلِ لَامِهِ^(١)

والحقيقة إن الوصف في القرن الثاني قد تعددت جوانبه واتسع ميدانه إلى حد بعيد ، فلم يعد مقصوراً على أمور مشاهدة ، ولكنه تعدى تلك الدائرة واقتحم مجالات جديدة فيها قدر كبير من ذاتية الشعراء أنفسهم . فن ذلك مثلاً إقدام المكفوفين منهم على وصف ظلام عيونهم وما يلاقونه من عناء وشقاء في هذا العالم الرهيب : عالم الظلام . وقد قدمنا من قبل أمثلة لهذا اللون في الشعر الذاتي لصالح ابن عبد القدوس والخريجي وأبي الشيص . وقدمنا من هذا اللون في الوصف الذاتي أيضاً قصيدة لصالح بن عبد القدوس يصف فيها حياة السجون وانطباعاتها في نفوس الذين قدر عليهم البقاء فيها . وحياة المحبين وأحوالهم في الصدد والهجران ، والبكاء والسهاد ، والفرحة باللقاء والوصال وما إلى ذلك ، وصفها لنا أحد شعراء هذا القرن وهو حمدان بن أبان اللاحقي ، وقد أتي إلا أن يجعلها وثيقة في الشعر التعليمي . ولهذا ذكرناها عند دراسة هذا النوع من الشعر .

أما وصف الطبيعة في القرن الثاني فقد تطور تطوراً واضحاً عما كان عليه في الشعر القديم ، ونحن بهذا نرد على سيد نوفل الذي قال إن التطور في شعر الطبيعة

جزئى لم يخرج عن الحدود العامة القديمة بل لازمها ودار في نطاقها^(١) . أما دليلنا على ما نقول فأساسه شعر الطبيعة نفسه الذى خلفه لنا القرن الثانى فهو جديد في موضوعاته ومادته ، جديد في شكله وصورته . فبعد أن كان الشعراء الأقدمون يصفون القفار والمهامه الموحشة أصبحوا يصفون في هذا القرن المنارة والبساتين والأزهار والرياحين ، يقول محمد بن يسير في وصف بستان له :

لى بستان أنيق زاهى ناضِرُ الخُضرة رِيانُ ترفُ
راسخُ الأعراقِ رِيانُ الثرى غَلِقُ تربتهُ ليست تَجِفُ
لمجارى الماء فيه مَنَنُ كيفما صرَفْتُهُ فيه انصرفُ
مُشرقِ الأنوارِ مِيادِ الندى مُنثَنٍ فى كلِّ رِيحٍ مُنْعَطِفُ
تَمْلِكُ الرِّيحُ عليه أَمْرُهُ فإذا لم يونس الرِّيحَ وَقَفَ
يكسى فى الشرق ثوبَ غِيَةِ ومع اللَّيْلِ عليها يَلْتَحِفُ
ينطوى اللَّيْلُ عليه فإذا واجَهَ الشَّرْقَ تَجَلَّى وانكشف^(٢)

وبعد أن كان الشعراء القدماء يعنون بوصف الناقة والفرس وبقر الوحش ونحو ذلك من الحيوان الذى تزخر به الصحراء ، أصبحوا يصفون في القرن الثانى أنواع الحيوانات الأليفة الوديمة مثل الكلب أو البجاجة أو الحمامة وما إلى ذلك ، وكذلك أنواع الحيوان التى كانت غريبة عليهم مثل الفيل الذى نجد له أوصافاً كثيرة في لحيان للجاحظ . وما رواه المسعودى في وصف الحمام لأحد شعراء هذا القرن :

هتفتُ هاتِفَةً آذنها إلفٌ بيِّن
ذات طَوْقٍ مثل عِطْفِ النُّونِ أَقْنَى الطَّرْفَيْنِ
وترى ناظِرَةً نحوكَ مِنْ بَاقِئَتَيْنِ
ترجعُ الأنفاسُ مِنْ ثُقبَيْنِ كاللُّؤلؤَتَيْنِ
وترى مثل البساتين لها قَادِمَتَيْنِ
ولها ساقانِ حِمرانٍ مِثْلَ الزُّردَتَيْنِ

ثم هناك فارق هام بين وصف الطبيعة في الشعر القديم ووصفها في القرن الثاني يذكره قون جرونباوم إذ يقول : (إن المقاطع الشعرية العديدة التي عابحت من قريب أو من بعيد نواحي مختلفة من المشاهد العربية أو من ظواهر الطبيعة ، لم تنتج عن الآثار الوجدانية التي بعثها الأشياء المرسومة في نفس الشاعر ، وإنما جرى إقحامها في تضاعيف القصيدة بواحد من اللواحق الثلاثة التالية : حرصاً على إبراز الخصائص الشخصية - جرياً على نمط تقليدي راسخ - رغبة في الشيء الموصوف بالذات . . وعلى الإجمال فالشاعر القديم عندما يأخذ في وصف الطبيعة التي تحيط به فإنه يتوجه بصورة خالصة إلى مظاهرها القاسية الجافية المخيفة . فواهبه الوصفية أسرع استجابة إلى داعي المشهد العاتي كمنظر الصحراء المهلكة والعاصفة العاتية . وجمال عرضه ينبثق من أمانة الشاعر في نقل المشاهد لا من انفعاله بالمؤثرات الموحية ^(١) . أما في القرن الثاني فقد ازداد انجذاب الشاعر إلى الظواهر التي تتميز بالركة والجمال - كما أوضحنا في الأمثلة السابقة - كما ازداد إقباله على وصف ما أهمله الشاعر القديم من ظواهر محيطة به ، فلم يترك شيئاً في بيئته الطبيعية دون أن يصفه وصفاً دقيقاً .

وهناك ناحية هامة أخيرة وهي أن الشاعر في القرن الثاني قد زادت صلته الشخصية بالطبيعة . فأصبحت تثير في نفسه استجابة ذاتية بعيدة عن النمط التقليدي . ومن هنا كان التجاوب الوجداني بين الشاعر ومظاهر الطبيعة المختلفة . وكانت المحاولة لتشخيص الطبيعة ومحادثتها على سبيل التجريد ، كما قدمنا في شعر عبد الرحمن الداخل الذي يخاطب فيه النخلة ، وشعر مطيع بن إبّاس الذي يتناجى فيه نخلة حلوان .

وما نلاحظه أيضاً في شعر الطبيعة في القرن الثاني ميل الشعراء إلى الوصف الشامل للجزئية من جزئيات الطبيعة . ولعل أصدق مثال لهذا النوع قصيدة أبي نواس في وصف النخل ، وقصيدة ابن أبي كريمة في وصف القطن . أما أبو نواس فالدافع له على وصف النخل هي الحمر التي يهاها ولا يقوى على فراقها ، وهي ليست خمر العسل ولكنها من نتاج النخل ، ولهذا فهو يصف لنا أم خمره المفضلة وصفاً شاملاً مفصلاً منذ غرس النخلة لحين إغداقها بالثمر المرجو ، يقول :

(١) دراسات في الأدب العربي : ١٦٠ وما بعدها .

لنا خَمَرٌ وليس بِخَمَرٍ نَخْلُ
كرائمُ في السَّماءِ زهين طُولاً
فلائِصُ في الرعوس لها ضُرُوعُ
مسارحُها المَذارِ فبطن جُوحى
ولكن من نِتاجِ الباسقاتِ
فقات ثمارُها أيدى الجُناتِ
تدرُّ على أكفُ الحالباتِ
إلى شاطئ الأُبُلَّةِ فالفراتِ

• • •

فحين بدا لك السرطان يتلو
بدا بين النوائب في ذراها
فشقت الأكف فخلت فيها
وما زال الزمانُ بحافتيها
فعاد زُمُردًا وانخضر حتى
فلما لاح للسارى سُهيلُ
بدا الياقوتُ وانتعبت إليه
فلما عاد آخرُها خبيصاً
بعثت جنايتها فاستنزلوها
يرفقي من رُمُوسِ سامقات^(١)
كواكب كالنَّعاجِ الرائعاتِ
نباتُ كالأكفُ الطالعاتِ
لآلئ في السلوكِ منظماتِ
وتقريب الرياحِ اللاحقاتِ
تخالُّ به الكباشِ الناتجاتِ
قُبيلَ الصُّبحِ من وقتِ الغداةِ
بِخَمَرٍ أو بِصُفْرِ فاقعاتِ
بعثتُ جنايتها بِمُعَقَّباتِ

أما ابن أبي كريمة فكان الدافع له على وصف القطن — منذ كان بذرة ثم نبتا وارتفاع ساقها وظهور القطن فيها — فقهه لقميصه المصنوع من القطن والعزير على نفسه ، يقول :

وبقعة قد أجال الطُرفُ نُرْمَتَهُ
سَهْلِيَّةُ النَجْدِ لاخْفِضٍ ولاشَرَفِ
ما زال يُتَحَفُّها بالماءِ مجتهداً
حتى انتقى حَبٌ مَرُوى فَوَرَّهَهُ
حتى نَحَّيرَها من مَنبتِ القُطنِ
شَيْخٌ من الفَرَسِ مطبوعٌ على القُطنِ
حولين طوراً وطوراً قِمةَ الدَّمَنِ
مثل اللآلئِ لِمَ يَدْنَسُ من الدَّرَنِ

حتى إذا بدَّ زرعُ الماءِ ناهضُها واستتبعَ الريحَ منها مائلَ الغُصنِ
أبدتْ طرائفَ ورْدٍ ثم أعقبها جوزٌ تفرَّقَ بين الساقِ والفننِ
تولَّدَ الجوزُ منها بعدَ عاشرَةٍ بيضاءَ تصدعَ منها مُحكمُ العَجَنِ
فاستخلصتْ سِرَّهُ منهن غائبةً ببعضِ طورها في السُرِّ والعلَنِ^(١)

وفيما عدا ما ذكرنا من أنواع الوصف التي ظهرت في القرن الثاني ، نشير إلى نوع جديد آخر نسميه الوصف الساخر وهو أثر من آثار الروح الشعبية التي سرت في شعر هذا القرن والتي تحدثنا عنها فيما سبق . ونمثل لهذا الوصف الساخر بقصيدة بشار التي وصف بها نعجة هزيلة أهداها له قتي من بني منقر ، وكان يبعث إلى بشار في كل أضحى ضحية سمينة ، قال بشار :

وَقَبْتُ لَنَا يَا قَتِي مِنْقَرٍ وَعَجَلٌ وَأَكْرَمُهُمْ أَوَّلَا
عَجُوزًا قَدْ أَوْرَدَهَا عُمرُهَا وَأَسْكَنَهَا الدَّهْرُ دَارَ الْبِلَى
سَلُوحًا تَوَهَّمْتُ أَنَّ الرُّعَاءَ سَقَوْهَا لِيُسَهِّلَهَا الْحَنْظَلَا
أَضْرَطُّ مِنْ أُمِّ مُبْتَاعِهَا إِنْ اقْتَحَمْتُ بُكْرَةً حَرَمَلَا
وَضَعْتُ بِمِنبِي عَلَى ظَهْرِهَا فَخِلْتُ حَرِاقِفَهَا جَذَلَا
وَأَهْوَتْ شِمَالٌ لِعُرْقُوبِهَا فَخِلْتُ عَرِاقِبَهَا مِغْزَلَا
وَقَلْبْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ ذَا فَشَبَّهْتُ عَصْعَصَهَا مِنْجَلَا^(٢)

ومن هذا الوصف الساخر أيضًا قصيدة إسماعيل بن عمار في وصف ببارية له قبيحة ، يقول فيها :

بُلِيْتُ بِزَمْرَدَةٍ كَالْعَصَا أَلْصُ وَأَخْبِثُ مِنْ كُنْدُشٍ^(٣)
تُحِبُّ النِّسَاءَ وَتَأْتِي الرِّجَالَ وَتَمْشِي مَعَ الْأَسْفَهِ الْأَطِيشِ

(١) اختيار المنظوم والمشهور ١٣ : ورقة ٩٠ (مخطوط) .

(٢) الأغاني ٣ : ٢٢٧ .

(٣) زمردة لينة في زمردة أي المرأة التي تشبه الرجال وهو لفظ فارسي معرب ، أما كندش فهو لص مشهور .

لها وجهٌ قَرْدٍ إذا ازيَّنتَ ولونٌ كبيض القطا الأبرش
 وإن نكمت كذتُ من تَتَنِّها آخرُ على جانب المفرش
 وثدى تَدَلَّى على بطنِها كِقَرَبَةِ ذِي الثَّلَّةِ الْمُعْطِشِ^(١)

وكما رأينا تأثير تيار المحجون في أغلب فنون الشعر في القرن الثاني ، نجد له تأثيراً في فن الوصف أيضاً بحيث يمكننا أن نقول إنه قد وجد في شعر هذا القرن وصف ماجن يتضح في وصف بعض الشعراء لمتاعهم أو متاع النساء . وأهون ما في هذا النوع من الوصف الماجن تلك الأبيات التي يمكننا أن نمثل بها وهي لأحمد بن إسحق الحاركي يصف فيها خروج لحية أمرد فيقول :

لهني عليك وما يردُّ تلَهني بعدَ الظَّلامِ غضارة الأنوارِ
 وكأنَّ خطَّ الشعر في جنباته ليلُ أقام على نُجومِ نهارِ
 لو يبتلى بدر السماء بِلَحِيَّةٍ لاسودَّ حتى لا يُضِيءَ لِساري^(٢)

ويتضح لنا مما قدمناه من أمثلة أن الوصف كان من فنون الشعر التي تجددت بالفعل في القرن الثاني واتسعت دائرتها إلى حد بعيد في وصف الماديات والمعنويات على السواء ، ووصف المحسوس وغير المحسوس ، وأن مظاهر الحضارة الجديدة قد انعكست بأجلى صورها وأدق جزئياتها في شعر هذا القرن ، كما اتخذ الوصف ألواناً كثيرة ، منها شمول النظرة والاستقصاء ، والميل إلى السخرية والفكاهة . والنزوع إلى المحجون أحياناً . يضاف إلى ذلك تطور شعر الطبيعة تطوراً ظاهراً ، فبعد أن كان وصفاً تقليدياً يصور الجانب العنيف من الطبيعة أو الجانب الوحشي ، أصبح وصفاً وجدانياً يصور جميع نواحيها وبخاصة الجانب الرقيق الباسم الهادي الفواح بالعطر والشذى . وليس الوصف هو كل ما ذكرنا فحسب ، ولكنه كان يتضمن أيضاً ناحيتين على جانب كبير من الأهمية يظهر فيهما التطور بأجلى معانيه وتقصد بهما وصف الحيوان أو شعر الطرد ، ووصف الحمر وما يتصل بها . ونظراً لأهمية الناحيتين وصيرورة كل منهما فناً رئيسياً من فنون الشعر العربي ، لهذا سنتناولهما بالدراسة فيما يلي كالا على حدة .

(١) الأغاني ١١ : ٣٧١ .

(٢) الورقة : ٦٠ .

الطرد

الطرد أو الشعر الذى يقال فى الصيد عرف منذ الجاهلية حين كان الشاعر الجاهلى يصف مطاردته بجواده لحمار وحشى أو تتبعه لظبي أو طائر ، أو حين يصف صراع ظبي مع حمار وحشى ، أو ما أشبه من أنواع الصراع التى تنشعب بين الحيوان فى الصحراء القاحلة الجرداء التى كانت تحيط به . وكان هذا الوصف بطبيعة الحال جزءاً من القصيدة التى يكتبها الشاعر الجاهلى فى أغراض كثيرة من مدح إلى نسيب إلى هجاء إلى فخر ، إلى غير ذلك من الموضوعات التى كان يخوض فيها . وعندما ظهر الإسلام شغل الشعراء أيام الرسول والخلفاء الراشدين بموضوعات أخرى فى الرد على المشركين والانتصار للدين الجديد ، ولم يهتموا كثيراً بالموضوعات التى كان يخوض فيها الشاعر الجاهلى ومن بينها الطرد .

وفى الفترة الأولى من الحكم الأموى اشتد الصراع السياسى بين الأحزاب - كما نعلم - فشغل الشعراء ، واستغرق أكثر جهدهم . وحتى فى بيئة الحجاز التى ازدهر فيها فن التغزل - للأسباب التى نعلمها - لم يكن لفن الطرد حظ فيها ، لأن هواية الصيد نفسها لم تكن قد أصبحت جزءاً رئيسياً فى الحضارة الجديدة التى غزت مظاهرها معالم الحياة العربية فى كل ناحية .

وفى أواخر القرن الأول وأوائل الثانى بدأت هواية الصيد تأخذ مكانها فى المجتمع العربى وتنتشر بين الطبقة الأرستقراطية ، وفى البيئات المترفة الغنية ، ولم تكن تتابع فى هوايتها ما كان موجوداً فى العصر الجاهلى من أنواع الصيد وطرقه ، ولكنها كانت متأثرة بالحضارة الجديدة التى شاعت فى هذه الفترة والتى اقتبست فيما اقتبسته من مظاهر الترف المادى عند الأمم الأجنبية هواية الصيد ووسائلها وأدواتها . والذى يكشف لنا ذلك ما يذكره ابن النديم من كتب مؤلفة أو مترجمة فى فن الصيد ووسائله ، منها كتاب الجوارح لمحمد بن عبد الله بن عمر البازيار ، وكتاب البزاة للفرس ، وكتاب البزاة للترك ، وكتاب البزاة للروم ، وكتاب الجوارح واللعب بها لأبى دلف القاسم بن عيسى^(١) .

والذى يتضح لنا من هذه الكتب تأثرها بفن الصيد عند الفرس والروم والترك على السواء . وقد عرف بالفعل عن هذه الأمم استخدامها للجوارح من الطير فى الصيد مثل الباز والشاهين والعقاب والصقر . يدرّبونها على تتبع الحيوان والطير ، بالإضافة إلى تدريب الكلاب السلوقية وغيرها للاستعانة بها أيضاً فى صيد أنواع الطير والحيوان .

ولاشك أن تدفق المال على الدولة العباسية وانتشار الغنى فى بيئات كثيرة ، ساعد على سرعة انتشار هواية الصيد بين الطبقات المتفادرة ، التى تجدد الوقت فسيحاً لمزاولة أنواع من اللهو البرىء مثل الصيد ، إلى جانب فنون اللهو الأخرى المفرقة فى المجون والانحراف . ويبدو أن أفراد هذه الطبقات المترفة كانوا يخرجون للصيد فى جماعات صغيرة ترأسها شخصية كبيرة . وزير أو قائد أو وال أو أمير . وأحياناً الخليفة نفسه . وتضم بعض المقرين ومن بينهم الشاعر الأثير بطبيعة الحال .

وبينما نجد قلة من الخلفاء الأمويين تذكر لنا المصادر المختلفة هوايتهم للصيد مثل يزيد بن معاوية والوليد بن يزيد ، نجد جميع الخلفاء العباسيين بلا استثناء يقبلون على هذه الهواية لأنها — كما ذكرت — قد أصبحت فى عصرهم جزءاً من مظاهر الحضارة لا تُستكمل إلا به . مثلها مثل أنواع الطعام والشراب والفرش التى استحدثت فى الحياة العربية استحداثاً .

كان بعض الشعراء إذن يشهدون رحلات الصيد تلك بل يشتركون فيها ، ولهذا كان من الطبيعى أن يصفوها وينقلوا لنا صورة لما كان يحدث فى هذه الرحلات من صيد الحيوان وإنضاجه على النار والإقبال على أكله . ووصف أنواع الطير والحيوان المدربة التى يستخدمونها فى صيدهم وغير ذلك .

والملاحظ فى شعر الطرد الشئ وصل إلينا أنه قد نظم فى بحر الرجز ، والسبب فى ذلك كما يراه نلينو أن هذا النوع من الشعر كان أصله بدويّاً ، ومضمونه أقرب إلى أحوال أهل الوبر منه إلى شيشة سكان المدن وأهل الحضر^(١) . وهذا التفسير معقول نؤكد به بما لاحظناه على لغة شعر الطرد نفسها من بجوح إلى الغريب واستخدام الألفاظ الوحشية ، وكأنى بالشاعر قد أحس أنه فى شعر الطرد يرتد إلى العصر الجاهلى

بيئة وموضوعاً ، لهذا كان يصطنع هذه اللغة الجاهلية في طردياته اصطناعاً ليكمل صورة هذا النوع من الشعر بالملاءمة بين الشكل والمحتوى .

وأول الشعراء الذين ذكرت لنا المصادر المختلفة اهتمامهم بشعر الطرد هو الشمر دل ابن شريك الذي كان معاصراً لحرير والفرزدق . والذي يقول عنه صاحب الأغاني إنه (كان صاحب قنص وصيد بالجوارح وله في الصتر والكلب أراجيز كثيرة^(١)) ولكنه لم يذكر لنا أمثلة واقية لطردياته يمكننا أن نعرف منها مدى ما بلغه فيها . ولأني نخيلة أيضاً شعر كثير في الطرد ، فابن المعتز يذكر أن له في القنص أعاجيب كثيرة وأراجيز مشهورة . وما يذكره له أربوزة في طرد عشر نعائم يصفها فيقول :

أَنْعْتُ مُهْرًا مَبْطَأَ الْقَدَرَةِ وَرَدًّا طَيْرًا مُذْمَجَ السَّرَةِ
يَغْدُو يَنْهَدِي فِي اللَّجَامِ عَاتٍ نَعَائِمًا عَشْرًا مَطْرِدَاتٍ
صُكُّ الْعَرَاقِبِ هُجْنَعَاتٍ فَانْصَاعٍ وَانْصَعْنَ مُوَلِّيَّاتٍ
مَا كَانَ إِلَّا هَاكُهُ وَهَاتٍ حَتَّى اجْتَمَعْنَ مَتَنَاغِصَاتٍ
بِالسَّهْبِ وَالْغَدْرِ مِنَ الْحَمَةِ وَاخْتَلَّ حُضْنًا هَيْقَةَ شَوْشَاتٍ
فَانْعَقَرَتْ مِنْ آخِرِ الْهَيْقَاتِ بِغَيْرِ تَكْبِيرٍ وَلَا صَلَاةٍ
كَأَنَّهَا خَالِفَةُ السَّرَةِ^(٢)

وواضح من هذه الأربوزة ما سبق أن قلناه عن لغة شعر الطرد ، كما أنها توضح أيضاً أن الصيد في أواخر القرن الأول كان لا يزال قريباً من البداوة الجاهلية ، فهو يطارد بجواده عشر نعائم تماماً كما كان يفعل الجاهلي .

ولعل أبا نواس هو أكبر شعراء الطرديات في الأدب العربي وأكثرهم تمثيلاً لما بلغته هواية الصيد في العصر العباسي من رقي وتحضر . وقد صدق كاتب دائرة المعارف

(١) الأغاني : ١٣ : ٣٦١ .

(٢) طبقات الشعراء : ٦٦ ، وفلاحظ على الأبيات بعض التحريف لم يتداركه المحقق .
والقراءة هنا بمعنى الطهر والتناء زائدة والطمير : الفرس الجواد ، والسرة : الطهر ، والهد : الفرس الحسن ، والهجنات : الطويلات ، وانصاع بمعنى أسرع . متناغصات : متزاحمات ، والسهب : الفرس الراسع الجري ، والحمة عضلة الساق ، والهيئة : النعامة ، وشوشات لعلها شوشات أي طويلة أبدلت همزتها تاء للرجز ، والخالفة التي تقف بعد ذهاب غيرها ، والسرة : جمع سار .

الإسلامية حين لاحظ أن ديوان أبي نواس هو أول ديوان في الأدب العربي يضم باباً في الطرد^(١) . وإن كنا نحترز فنقول : من بين الدواوين التي وصلتنا . ولا بد أن أبا نواس كان من الذين يشركون دائماً في رحلات الصيد التي يقوم بها الخليفة وخاصة الأمين ، وأن هذه الهواية قد صادفت ميلاً من نفسه وإلا لما اهتم بوصف الصيد ذلك الاهتمام الذي يبدو لنا من شعره . ويرى عباس محمود العقاد أن فن الطرد عند أبي نواس كان من قبيل (العرض) أى يعرض من طويته دوراً مسرحياً يلفت النظر ، لأنه في رأيه - وإن صاحب الصيادين على ما يظهر من بعض شعره - لم يؤثر عنه أنه كان يحب الطرد والصيد ذلك الحب الغلاب ، وإنما نظم فيه ليعرض قدرته على النظم في هذا الباب ، فاختار أكثر طردياته من الرجز - وهو وزنه التقليدى عند الشعراء - واصطنع فيه الغريب ليحكى أمام الرجاز من أمثال رؤية أنه ليس أقل منهم علماً باللغة . فكل ما في هذا الباب في رأى العقاد (عرض فنى) تنحصر بواعثه في هذه الرغبة ولا تعبر عن باعث نفساني غير هذا الباعث . ويرى الكاتب من الأدلة على إتقان العرض أن أبا نواس كان يتخير القوافي الفخمة العسيرة كالطاء والظاء ، كما أنه حرص على محاكاة الأعراب في أسلوبه حتى إنه اجتنب التصرف في مطالع الأراجيز . فهي تحكى مطالع الأقدمين في هذا الباب ، ومنها تكراره (أنعت كلباً) ، (وقد اغتدى) ، (يا رب) ، (لما) ، وكلها مما تفتح به الأراجيز^(٢) .

وهذه النظرة من جانب الكاتب قد تصحح لو أن أبا نواس كان وحده هو الذى سلك هذا السبيل في الطرد من استخدام الغريب ومطالع الأراجيز القديمة إلى اختيار القوافي الصعبة النادرة . ولكن الحقيقة إن شعر الطرد كان هذا شأنه منذ الجاهلية ، وإن الرجز الذى كان يصاغ فيه بحر تقليدى عند الشعراء الذين كان لهم إسهام في هذا الفن ، وكذلك كانت المطالع القديمة تقليداً موروثاً عند شعراء الطرديات غير أبي نواس ، ونلاحظ ذلك في أرجوزة أبي نخيلة التي ذكرناها من قبل . وعلى هذا لا نجد مناصاً من نفي فكرة (العرض الفنى) عن طرديات أبي نواس . وغاية ما يقال

(١) مادة أبي نواس The Encyclopaedia of Islam (new edition)

(٢) انظر : أبو نواس للعقاد : ١٥٨ وما بعدها .

في هذا السبيل أن فن أبي نواس فيه كان تقليداً موروثاً لأن بيئة الصيد وجوه وموضوعه كانت توحى - كما ذكرنا - بجو الصحراء وتلبس الروح الجاهلية القديمة .

وأكثر طرديات أبي نواس تدور حول وصف الكلاب ، والسبب في ذلك أن كلاب الصيد كانت من الأدوات التي شاع استعمالها في هذه الهواية آنذاك ، بينما كان استعمالها قليلاً في العصر الجاهلي . ولهذا نجد خلافاً ظاهراً في طرديات كلا العصرين ، فالقدماء كانوا يصيدون على القرمس ويقبحون في الغالب كلاب الصيد إذ يرون أن في استخدامها تهويناً من بأسهم وتقبيحاً للصيد نفسه ، بينما صورت طرديات القرن الثاني الكلب تصويراً قوياً وخلعت عليه أجمل الأوصاف من شجاعة وخفة وجمال شكل وبراعة في الوثوب على الفريسة واقتناصها . وقد مر بنا من قبل كيف أن أبا نواس قد رثى كلب صيد لسعته حية رثاء حاراً . وقد لاحظ الجاحظ من قبل اهتمام أبي نواس بالكلاب خاصة في طردياته واستقصاءه صفاتها ومعرفته دقائقها أكثر من الأقدمين فقال : (. . . كان قد لعب بالكلاب زماناً وعرف منها ما لا تعرفه الأعراب ، وذلك موجود في شعره ، وصفات الكلاب مستقصاة في أراجيزه)^(١) .

وأبو نواس حين يصف الكلب يصور لنا شدة عناية مولاه به ورعايته له فهو يبيت إلى جانبه ، وإن تعرى كساه يبرده حتى لا يصيبه مكروه ، وهو يصف الكلب بأنه واسع الشدين ، طويل الخلد ، وبأنه شديد الجرى حتى إن رجله لا تمسان الأرض ، ولهذا فصيده مضمون ، وسرعان ما يملأ الجو دخان الموقد إذ يشتوى عليه الصائدون ما غنمه لهم كلبهم النشيط . وما وصف به أبو نواس كلب الصيد السلوقي قوله :

أَنْعَتْ كَلْباً لَيْسَ بِالمَسْبُوقِ	مُطَهَّمًا يَجْرِي عَلَى العُرُوقِ
جاءت به الأملاكُ مِنْ مَلُوقِ	كَأَنَّهُ فِي المِقْوَدِ المَمْشُوقِ
إذا عدا عَدُوَّةٌ لا مَعُوقِ	يلعبُ بين السَّهْلِ والخُرُوقِ
يشقى مِنَ الطردِ جَوَى المَشُوقِ	فالوحشُ لو مرث على العيُوقِ
أنزلها داميةَ الحُلُوقِ	ذاك عليه أوجبُ الحَقُوقِ

لكل صياد به مرزوق^(٢)

وقد وصف أبو نواس بالإضافة إلى الكلاب الفهد والبازي والصقر والفرس وديك الهند والأسد والزُرَق وهو طائر بين البازي والباشق يصاد به ، وقيل هو البازي الأبيض^(١) . كما وصف أنواع الحمام المختلفة ، وكان يبيعها رجل في البصرة اسمه يغفور - كما نخبرنا أبو نواس نفسه - . ومما وصف به أبو نواس ديك الهند - وكانوا يستخدمونه في المراس وهو جزء من هواية الطرد - قوله :

أَتَعْتُ دِيكاً مِنْ دِيوكِ الْهِنْدِ أَحْسَنُ مِنْ طَاووسِ قَصْرِ الْمَهْدِي
أَشْجَعُ مِنْ عَارِي عَرِينِ الْأَمْدِ تَرَى الدَّجَاجَ حَوْلَهُ كَالْجُنْدِ
يُقَعِّنُ مِنْهُ خِيفَةً لِلْسَفْدِ لَهُ سِقَاعٌ كَدَوِيٍّ الرَّعْدِ
مِنْقَارُهُ كَالْمِعْوَلِ الْمَمْدِ يَقْهَرُ مَا نَاقَرَهُ بِالْغَمْدِ^(٢)

وكثيراً ما وصف أبو نواس في طردياته أيضاً رحلات الصيد نفسها منذ بدايتها كما في أرجوزته :

لَمَّا تَبَدَّى الصُّبْحُ مِنْ حِجَابِهِ كَطَلْعَةِ الْأَشْمَطِ مِنْ جِلْبَابِهِ
وَانْعَدَلَ اللَّيْلُ إِلَى مَائِهِ كَالْحَبْشِيِّ افْتَرَّ عَنْ أَنْيَابِهِ
هَجْنَا بِكَلْبٍ طَالَمَا هَجْنَا بِهِ بِنَسْفِ الْمِقْوَدِ مِنْ كَلَابِهِ
تَرَاهُ فِي الْحَضَرِ إِذَا هَاهُنَا يَكَادُ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ إِهَابِهِ^(٣)

وواضح في هذه الأمثلة أن أبا نواس قد اختار للغة الطرد أسلوباً يفاير ما درج عليه في بقية شعره ، على الرغم من تقديمنا له أمثلة تعد ألفاظها من أخف طردياته . أما موضوع شعر الطرد عنده ففيه تجديد - لا شك في ذلك - من ناحية استقصائه صف الكلاب بينما كان الأقدمون يلمنون بها إلاما ، ووصف ديوك الهند وغيرها مما لم يعرفه القدماء من قبل . ولا ندرى إن كان أبو نواس قد تابع أحداً قبله في هذا الشعر ، وإن كان مهلهل بن يموت ينسب إليه سرقة بعض أبياته في الطرد من الشمر دل اليربوعي ، فهو يذكر أن قول أبي نواس :

(١) انظر : لسان العرب : مادة زرق .

(٢) ديوان أبي نواس : ١٩٨ .

(٣) ديوان أبي نواس : ١٨٣ .

لَا تَبْدَى الصُّبْحُ مِنْ حِجَابِهِ كَطَلْعَةِ الْأَشْمَطِ مِنْ جِلْبَابِهِ
مأخوذ من قول الشمر دل :

لَا تَبْدَى الصُّبْحُ مِنْ جِلْبَابِهِ يَنْفِرُ اللَّيْلُ إِذَا حَدا بِهِ^(١)
وقول أبي نواس :

فَانْصَاعَ كَالْكُوكَبِ فِي انْكَدَارِهِ لَفَتَ الْمُشِيرَ مَوْهِنًا بِنَارِهِ
مأخوذ أيضاً من قول الشمر دل :

أَوْ كَضِرَامِ قَابِيسٍ يَسْعَى بِهِ تُطِيرُهُ الرِّيحُ عَلَى ثِيَابِهِ^(٢)
كما ينسب إليه سرقات أخرى في الطرد من حميد بن ثور وعدى بن الرقاع وغيرهما .

ومع ذلك فلا أزال أعتقد أن أبا نواس قد جدد في شعر الطرد وجعله باباً في ديوان الشعر العربي ، ولكن كان هذا التجديد في إطار التقليد الموروث في هذا الفن نزولاً على ما تفرضه طبيعة الموضوع وبيئته كما سبق أن أشرنا .

الخمريات

الخمريات فن وصفي آخر استقل بنفسه وأصبح باباً هاماً من أبواب الشعر العربي منذ القرن الثاني . وليس معنى هذا أن الخمريات لم تعرف من قبل في شعر القرن الأول وفي الشعر الجاهلي . وكيف يمكن ألا تعرف والخمر كما تروى الأساطير القديمة قد عرفتها الإنسانية منذ نشأتها الأولى . ووصلت في بعض البيئات إلى حد التقديس حتى إن اليونانيين جعلوا لها إلهاً هو باخوس كما تصوره الأساطير الإغريقية . والحقيقة إن الخمر في العصر الجاهلي كانت جزءاً من حياة العرب يقبلون على شربها على اختلاف طبقاتهم دون تحرج ، ويصفونها في شعرهم باعتبارها مظهراً من مظاهر الفتوة والكرم وسماحة النفس . ولكن إلى أي حد بلغت أوصاف الخمر في

(١) سرقات أبي نواس : ٦٣ .

(٢) المصدر نفسه : ٦٨ .

أشعار الجاهلين ، ومن هم شعراؤها الذين يمكن أن نسميهم شعراء الحمريات الجاهليين ؟ الواقع إن شعر الحمريات كان منتشرًا في الشعر الجاهلي في أبيات قليلة لم يقصد فيها أصحابها إلى وصف الخمر ، ولكنهم ذكروها لبعض المناسبات ومروا بها مروراً سريعاً فقالوا إنها حمراء وإن ريحها طيب فواح كالمسك ، وإنها معتقة ، وشبهوا بها رضاب صواحبهم ووصفوا الساقى الذى يحملها في بعض الأحيان^(١) . ويضيف جميل سعيد إلى ذلك أنهم تحدثوا في أبيات قليلة عن أثر الخمر في نفوسهم ، وعرضوا لآنية الخمر فلم يزيلوا على وصف الإداوة بأنها مقيرة ، ووصفوا الإبريق على أنه من الفضة فحسب . وكذلك وصفوا الخمر بالصفاء وبأنها كالدم أو دم الغزال بالذات . ويظهر أن الخمر الحمراء كانت هى الشائعة عندهم . يضاف إلى ذلك أننا نجد عند بعضهم رثاء لأطلال مجالس الشراب ، كما نجد الأعشى يصف هذه المجالس ، ويوجد عنده نوع من القصص الخمرى^(٢) .

وينبغى أن نقرر أننا لا نجد في هذه الأوصاف الجاهلية للخمر إلا تشبيه المحسوس بالمحسوس ، وقل أن نراهم يتعرضون لإيضاح صورة معقولة بأخرى محسوسة ، كما أن أغلب هذه الأوصاف تعتبر ساذجة أولية بالنسبة لما بلغه فن الحمريات في القرن الثانى ، فأثر الخمر فى النفوس عندهم لا يعدو أنها تدفع للكرم كما فى قول عمرو بن كلثوم :

نرى اللَّحْزَ الشَّجِيحَ إِذَا أَمِرْتُ عَلَيْهِ لِمَالِهِ فِيهَا مُهَيِّئًا

وغاية ما يصل إليه تأثيرها عند الأعشى أنها تفتت المفاصل :

تَدِبُّ لَهَا فَتْرَةٌ فِي الْعِظَامِ وَيَغْشَى النَّوَابَةَ فَسَوَّارَهَا

وطعمها لا يوصف إلا بأنه لذيد ورائحتها كالمسك ، إلى غير ذلك من الأوصاف الساذجة . ومجموع الأبيات التى وصف فيها الجاهليون الخمر لا تزيد على مائة وخمسين بيتاً — كما يقول محمد حسين — باستثناء الأعشى فإن له وحده ما يوازى هذا العدد .

(١) انظر : أساليب الصناعة فى شعر الخمر والناقة : ٧ .

(٢) انظر : تطور الحمريات فى الشعر العربى : ٣٤ وما بعدها .

والأعشى يعتبر بالنسبة للشعر الجاهلي قمة الشعر الحمري ، ولم يكن عبثاً ما وصفه به القدماء من إنه أشعر الناس إذا طرب . فالواقع أنه أطال في وصف الحمري بحيث نجد له عشرين بيتاً أو يزيد في بعض قصائده يقصرها على وصف الحمري ، مع أننا لانكاد نجد في شعر الجاهليين أبياتاً تزيد على الخمسة أو الستة . ويقول في ذلك محمد حسين : (ليست الإطالة والتفصيل هي كل ما يميزه عن غيره من الشعراء الجاهليين ، فهناك ميزة أخرى لعلها أكثر أهمية ، وهي أن الأعشى قد اصطنع في خمرياته البحور القصار التي تلاثم ما يصور من ألوان المجون والخلاعة)^(١) ونجد بعد الأعشى من الشعراء الجاهليين الذين فصلوا في الحمري بعض التفصيل حسان بن ثابت وعدى بن زيد وعلقمة بن عبدة ، ويتبين لنا من القدر الضئيل الذي وصلنا من شعرهم أنهم عنوا بوصف الحمري عناية الفنان الذي لا يقصد غير اللذة التي يجدها في التعبير عما بنفسه ، فهم لم يعمروا عليها مروراً . ولم يذكروها مفتخرين متمدحين بفتوتهم ولم يذكروها لأنهم أرادوا أن يشبهوا رضاب صواحبه بها ، ولكنهم ذكروها لأن لهم في وصفها لذة فنية خالصة^(٢) .

ويمكننا أن نضيف إلى هؤلاء الشعراء الثلاثة شاعراً مخضرمًا آخر غير حسان هو أبو عجن الثقفي ويتضح لنا في شعر هذا الشاعر لأول مرة الصراع بين لذة شرب الحمري ونهي الإسلام عن شربها ، يقول في ذلك أبو عجن :

أَلَا سَقَى يَا صَاحَ خَمْرًا فَإِنِّي بِمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ فِي الْخَمْرِ عَالِمٌ
وَجَدْتُ لِي بِهَا صِرْفًا لِأَزْدَادِ مَائِمًا فِي شُرْبِهَا صِرْفًا نَتَمُّ الْمَائِمُ
هِيَ النَّارُ إِلَّا أَنِّي نِلْتُ لَذَّةً وَقَضَيْتُ أَوْطَارِي وَإِنْ لَمْ لَائِمُ

وعلى الرغم من تحريم الإسلام للخمر وفرضه على أتباعه الامتناع عن شربها إلا أن العرب لم ينقطعوا تماماً عن معاقبتها خفية وبعيداً عن أعين الرقباء ، وخاصة كلما أخذ العهد يبعد عن زمن الرسول والخلفاء الراشدين ، وكان موضوع الحمري من أكثر الموضوعات جدلاً عند الفقهاء لعدم وجود نص قاطع بالتحريم . وقد أشار مجولد زهير إلى هذه الناحية فقال إن الحرية العربية كانت تود ألا تتخلص من الحمري

(١) أساليب الصناعة في شعر الحمري والناقة : ١٥ .

(٢) المصدر نفسه : ١٠ .

من أجل الحد الشرعي ، ولهذا ظهرت في هذه المسألة وجهتا نظر متناقضتان إذ استدلل أحد أشراف الصحابة وهو أبو جندل بآية من القرآن على تحطيه وهي قوله تعالى (لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا)^(١) . ولم يقبل عمر بن الخطاب هذا التفسير الخروج لجلده . وهناك وجهة نظر أخرى وهي أن الفقهاء في المشرق أعملوا ذكاءهم ليحدوا من دائرة هذا المنع لأشربة أخرى . وذلك بواسطة التفسير . فمن جهة سعى أن يستتجوا أنه فيما عدا خمر العنب لا تحرم الأشربة الأخرى في نفسها بل فقط عند ما يحصل منها الإسكار ، ووضعوا لذلك أحاديث مثل حديث عائشة (اشربوا ولا تسكروا) وتحت حداية هذا الدليل لم يقتصر حتى بعض الأتقياء على الماء القراح ، وسعى المتشددون للتدليل على أن (ما أسكر كثيره فقليله حرام) ثم انتشرت مدرسة فقهية تمسكت بحرفية النص ، وأن خمر العنب وحده هي المحرمة وأن ما عداها ليس إلا (شرباً) فقط أو (نبيذاً) وليس خمر . وبهذا يمكن أن يشرب نبيذ التفاح والتمر وأمثالهما ، ويكون بهذا باب الشرب مفتوحاً على مصراعيه للمؤمنين بناء على هذا الإذن المبني على المعنى اللغوي . وطبعاً بدون أن يصل ذلك إلى حد السكر . وقد صرح الخليفة عمر بن عبد العزيز نفسه بجواز النبيذ كما جاء في طبقات ابن سعد . وقد جاءت تدقيقات الفقهاء الكوفيين في القرن الثاني بهذه النظرية من رأى لابن مسعود ، وأنه إذا لم يكن التحلل من ماء العنب ممكناً فقد حاولوا إيجاد تسهيلات كثيرة للإنسان تطميناً لضميره الديني ، وليس من النادر أن نجد في التراجم أن وكيع بن الجراح أحد الفقهاء الكوفيين المشهورين بالزهد (١٢٩ - ١٩٧ هـ) كان يداوم على شرب نبيذ الكوفيين . وشريك القاضي في عصر الخليفة المهدي كان يحدث بحديث الرسول وتشتم من فيه رائحة النبيذ^(٢) .

وقد كان لتحليل أبي حنيفة لشرب النبيذ أثر كبير في جميع الأوساط حتى ليحكى أن رجلاً بالكوفة وضع على باب المسجد نبيذاً بين يديه وجعل ينادي : من يشتري رطلاً بدرهم بتحليل أبي حنيفة ؟ فقال له أبو حنيفة : يارجل إنك فعلت قبيحاً . فقال : أأستحللت : قال : صدقت ، ومن الحلال أن تجامع امرأتك

(١) الثالثة : ٩٣ .

(٢) انظر : العقيدة والشريعة في الإسلام : ٦٠ - ٦٢ .

ولو استحضرتها الجامع وجامعتها لاستقبح ذلك^(١).

ومما لا شك فيه أن الذي أعان على انتشار شرب الخمر في المجتمع الإسلامي وزوال التحرج الديني بشأنها شيئاً فشيئاً وجود فرق مذهبية كثيرة تتصرف تصرفاً واسعاً في مسائل المنع والتحريم ، ولما رأى في درجات الآثام ، ما يكبر منها وما يصغر ، وفي عفو الله ومدى اتساعه لهذا الإثم أو ذاك . وقد ادعى بعض المعتزلة أن آيات القرآن لا تدعو إلى تحريم الخمر ، فقالوا : إن الخمر ليست محرمة وإنما نهى الله عن شربها تأديباً^(٢) . وقد علمنا من قبل مذهب المرجئة في أن الذنب مهما عظم فهو لا يذهب بالإيمان . ولهذا فشرب الخمر عندهم من أهون الآثام . كذلك تقدم القول بأن غلاة الشيعة ومتطرفيهم قد أنكروا ما في الخمر من تحريم فأباحوا شربها ، بل يروى لنا الأصفهاني أن إمام الشيعة جعفر بن محمد حينما سأل عن السيد الحميري قال له محدثه إنه يشرب النبيذ ، فسأله قائلاً : أتغني الخمر ؟ فقال نعم . وعندئذ قال جعفر : وما خطر ذنب عند الله أن يخفركم لمحب علي^(٣) ؟ هذه الناحية المذهبية كان لها خطرهما إذن في انتشار الخمر في أوساط المجتمع الإسلامي منذ القرن الأول الهجري حتى في الحجاز نفسه ، فكان فيه من شعراء الحمريات ابن أرمطة . والسري بن عبد الرحمن وكانا يدمنان الشراب ، ثم كان ابن هرمة في أواخر هذا القرن وأوائل الثاني يجاهر بحبه للخمر . ووجد إلى جانب هذا التأثير المذهبي ما ذكرناه في الباب الأول من شيوع الترف في المجتمع الإسلامي وتدفق الثروة عليه ، وتسלט التأثيرات الأجنبية على حضارته وخاصة في جانبها المادي . ونحن لا نقول في هذا الصدد إن اختلاط العرب بالفرس أو الروم قد جعل الخمر تتسرب إلى المجتمع الإسلامي ، فنحن نعلم أن الخمر كانت موجودة بل شائعة في العصر الجاهلي ، وكان من الواضح أن وجودها في الجزيرة العربية كان نتيجة لاتصال العرب بإمارتي الحيرة وغان ، فقد كانت مجالس أمراءهما تفيض بالخمور وبأنواع الترف حتى تشبه مجالس الشراب التي وجدت فيما بعد في القرن الثاني . ويتضح لنا ذلك مما رواه أبو الفرج الأصفهاني في وصف مجلس لحيطة بن الأيهم^(٤) . ومع ذلك فنحن لا نستبعد وجود تأثير جديد فارسي أو رومي على موضوع

(١) محاضرات الأدباء ١ : ٣١٩ .

(٢) الأشربة : ٤ .

(٣) الأغاني ٧ : ٢٤٢ .

(٤) المصدر نفسه ١٤ : ٦٤٥ .

الخمر سواء من ناحية انتشارها في المجتمع الإسلامي أم في تهيئة مجالسها وما يتصل بها من أوان وسقاة وورود وغناء ، أم من ناحية طريقة وصفها في الشعر . وقد عرف عن الفرس بالذات أنهم كانوا يشربون الخمر كثيراً ، وكان « قورش » فيما يقال يأمر بتقديم الخمر لجيوشه . ولم تكن تجرى مناقشة جدية في الشؤون السياسية في مجالس الفرس إلا وهم سكارى . ويقول « استرابون » في ذلك : (وهم يمشون في أهم مناقشاتهم وهم يحتسون الخمر ، ويرون أن ما يصدرونه من قرارات وهم على هذه الحال أنقى مما يصدرونه منها وهم غير سكارى)^(١) . يضاف إلى ذلك ما يقوله جميل سعيد من أن المسلمين قد حفظوا لأهل الذمة حاناتهم وخمورهم ، ولم يزدوا على أن يأخذوا منهم العشر ضريبة . وهذه الضريبة لا تؤخذ إلا من أصحاب الحانات وباعة الخمر . وكان مذهب أبي حنيفة الذي انتشر في صدر الدولة العباسية أكثر المذاهب الإسلامية حرصاً على حرية هؤلاء الذميين . ويبدو أن الحانات كثرت وتزاحمت فانقسمت أقساماًخصص بعضها للطبقة العالية ، وبعضها للعامة . ويبدو كذلك أن الذميين الذين كانوا يتاجرون في الخمر منذ العصر الجاهلي قد رأوا فيها تجارة رابحة لأنها سهلة ميسورة أولاً ، ولأن المسلمين لا يستطيعون مزاحمتهم ثانياً^(٢) . ولا نستطيع أن نسقط من حسابنا تأثير الأطباء الأجانب الذين أشاعوا أن الخمر خير الأدوية فهي تسخن المعدة والكبد وتهضم الطعام وتلر البول وتلين البطن مع مسرة النفس وإطرابها^(٣) .

كل هذه العوامل إذن جعلت الخمر سهلة ميسرة في المجتمع الإسلامي ، وجعلت الإقبال عليها يتعاظم شيئاً فشيئاً . ولعل موقف الولاة والخلفاء أنفسهم من الخمر يعتبر صدى ١١ كان عليه مجتمعهم بصورة عامة . ففى عهد الخلفاء الراشدين شهد على الوليد بن عقبة أخى عثمان بن عفان لأمه بشربه الخمر فحده الخليفة وعزله^(٤) .

(١) قصة الحضارة ٢ : ٤١٢ .

(٢) انظر : تطور الخمر في الشعر العربي : ١٠٦ - ١٠٨ .

(٣) المصدر نفسه : ١٣٠ .

(٤) انظر : الأغاني ٥ : ١٢٢ .

أما في أيام الأمويين فقد انتشر شرب الخمر واتسعت دائرته . حقيقة لم يعرف عن معاوية قط إقباله على شربها ، ولكنه كان كثيراً ما يغضى عن إقامة الحد على بعض شاربها خضوعاً للنوافع السياسية . فالشاعر الأموي ابن ميهان كان مشهوراً بشرب الخمر ، وله شعر كثير فيها . وحينما ضبط وهو سكران وأقام الوالى عليه الحد ، غضب معاوية وبعث إلى الوالى رسالة يعتقه فيها على إقامة الحد ويطلب إليه تكذيب الاتهام^(١) ، وما ذاك إلا لأن ابن ميهان من شعراء الحزب الأموي يدافع عنه بشعره ، فلا ينبغي زعزعة مركزه الاجتماعي .

أما يزيد بن معاوية فقد عرف عنه حبه للخمر ، وقد سبق أن ذكرنا مارواه صاحب الأغاني من إقامة يزيد لمجلس شراب في المدينة في أثناء حجه في خلافة أبيه ، وقد ضعفنا هذه الرواية لملاساتها فقط ، لا لأن يزيد بعيد عن شرب الخمر ، وكيف يكون وهو الذي يقول :

وَهَبْتُ النَّوْمَ لِلنَّوَا مِ إِشْفَاقاً عَلَى عُمَرَى
وَأَفْنَيْتُ سَوَادَ اللَّيْلِ لِ بِاللِّذَاتِ وَالْخَمْرِ
فَمَا أَعْرِفُ طَعْمَ النَّوْمِ مِ إِلَّا سَاعَةَ السُّكْرِ^(٢)

ويبدو لنا من الروايات المختلفة أن جميع خلفاء بني أمية كانوا يقبلون على الشراب ، وكان منهم من يحتشم في مجلسه ، ومنهم من لم يكن يبالي . فالجاحظ يقول : كان معاوية ومروان وعبد الملك والوليد وسليمان وهشام ومروان بن محمد يجلسون وبينهم وبين الندماء ستارة ، وكان لا يظهر أحد من الندماء على ما يفعله الخليفة ، فأما الباقيون من خلفاء بني أمية فلم يكونوا يتحاشون أن يرقصوا ويتجردوا ويحضروا عراة بحضرة الندماء والمغنين^(٣) ويقول الراغب الأصفهاني إن الوليد كان يشرب يوماً ويدع يوماً ، وكان سليمان يشرب في كل ليلة ، وهشام يسكر في كل جمعة . ويزيد بن الوليد يد من الشرب^(٤) . وإذا صح ما يروى في هذا الصدد فإن أحداً من خلفاء بني أمية فيما عدا معاوية وعمر بن عبد العزيز بطبيعة الحال — لم يكن يمتنع عن الشراب ، وكان أكبرهم إغراقاً فيه الوليد بن يزيد كما هو معروف .

(١) الأغاني ٢ : ٢٤٩ .

(٢) فصول التأثيل : ٨٢ .

(٣) التناج في أخلاق الملوك : ٣٢ .

(٤) محاضرات الأدباء ١ : ٢٢٨ .

أما الخلفاء العباسيون فقد اشتد طلبهم للشراب واحتفاؤهم بمجلسه وإقبالهم عليه إلا المنصور فيما يقال ، ويروى أن أحد الأطباء زين للمنصور شرب النبيذ - وهذا يؤكد ما قلناه عن تأثير الأطباء الأجانب - فشربه في اليوم الأول فاستطابه ، فعاد له في اليوم الثاني وازداد منه فخلره ، ثم عاوده في اليوم الثالث فأبطأ عن صلاة الظهر والعصر والعشاء ، فلما كان من غد دعا بما عنده من الشراب فهراقه ثم قال : ما ينبغي لمثل أن يشرب شيئاً يشغله^(١). ولعل الأمين كان أشد الخلفاء العباسيين هياماً بالشراب وشغفاً به ، مثله في ذلك مثل الوليد بن يزيد في الأمويين .

أما عن تطور شعر الخمریات بعد العصر الجاهلي . فالقرن الأول لم يحدث فيه تجديد خطير ذو شأن ، وكان أهم شعراء هذا القرن الذين اهتموا بالخمریات هو الأخطل . ومعانيه لا تكاد تخرج عن معاني الأعشى في وصف سورة الخمر ونشوتها وصفاتها وطيب رائحتها . وكان شعر الأخطل الخمری منبثاً في قصائد مديحه في الغالب كما كان الحال في الشعر الجاهلي . أما صياغته فلم تخرج عن الصورة الجاهلية التي استطاع الأعشى أن يخرج عليها من بعض نواحيها أحياناً - كما نجد في اختياره للأوزان الرشيقة - وهذا ما لم يفعله الأخطل .

وقد لا حظ جميل سعيد من قبل خلو شعر القرن الأول من القصص الخمری الذي وجدنا بذوره عند الأعشى وكنا نظن أننا سنجده في هذا العصر يطول ويزدهر لكثرة الشعراء الخمریین . كما لا حظ الكاتب أن الحجاز لم يخرج لنا فناً خمرياً قوياً كما أخرج فن التغزل ، على الرغم من توفر أسباب انثريّة واللهو فيه . وذكر أن سبب ذلك يرجع إلى أن فقهاء الحجاز حرموا الشراب وأحلوا الغناء بعكس فقهاء العراق كما رأينا من قبل^(٢) .

أما فن الخمریات في القرن الثاني فقد تطور تطوراً كبيراً وظهرت فيه اتجاهات جديدة لم تكن موجودة من قبل ، ولعل هذا التطور كان موطنه الأول الكوفة لسببين : الأول موقف فقهاء من تحليل الخمر - وقد أوضحناه من قبل - والثاني ما يقوله نلينو من أن مدينة الكوفة قد أسست على مسافة قليلة من الحيرة ، فلا

(١) كتاب الزرداء والكتاب : ١٤٠ .

(٢) انظر : تطور الخمریات في الشعر العربي : ١٧٢ .

شك أن جملة من أهل الحيرة انتقلوا إلى المدينة الجديدة واستوطنوها للتجارة فيها . وأحوال الحيرة قبل الفتح الإسلامي وتأسيس الكوفة معروفة إذ كانت قاعدة اللخمين إلى نحو عام ٢٠ قبل الهجرة ، وأن معظم سكانها نصارى يعرفون بـ (العبياد) اشتهروا عند عرب البادية في الجاهلية ببيع الخمر . وكانت في الحيرة كثرة من الخوانيت والحمارات التي كان يبيت فيها الناس معاقرين للشراب مستمعين لأغاني القيان . لهذا لا تستغرب وفرة الأشعار في الخمر ومدحها في الكوفة . ولم يزل خمارو الكوفة مشهورين إلى نحو أواخر القرن الثاني أو بعده بقليل ، كما نستنتج مما رواه صاحب الأغاني في ترجمة بكر بن خازمة^(١) .

ونظراً لانتشار الأديرة في الكوفة وبالقرب منها ظهر شعر الأديرة الحمري فيها — وهو تطور جديد في فن الحمريات — قبل ظهوره في بغداد أو في غيرها من مراكز الحياة العقلية في القرن الثاني^(٢) .

ويعتبر الوليد بن يزيد من تلامذة مدرسة الكوفة — كما سبق أن ذكرنا — وخاصة في شعر الخمر (وهو ما برز فيه وجوده وتبعه الناس جميعاً وأخذوه منه) كما يقول صاحب الأغاني^(٣) . ونلاحظ في شعره آثار التجديد الذي حدث في فن الحمريات في القرن الثاني . وأهم مظاهره استقلال هذا الفن بمقطوعات لا علاقة لها بفن آخر كما كان الشأن في العصر الجاهلي وفي القرن الأول على السواء . وهذه المقطوعات القليلة الأبيات كانت انعكاساً لتطور شكل القصيدة في القرن الثاني من ناحية قصرها ورشاقة وزنها ورقة ألفاظها وسهولة لغتها بحيث تقرب اقتراباً شديداً من لغة الحياة اليومية . والحقيقة إن الوليد بن يزيد لم يكن وحده الذي صادفنا عنده التجديد في شعر الخمر في أول القرن الثاني . بل يقف إلى جانبه أبو الهندي والأقيشر وعمار ذو كنانز وأمثالهم من الشعراء الذين ربطوا حياتهم بالخمر وأخلصوا لها ، فجاء شعرهم تعبيراً صادقاً عن عاطفتهم نحوها بحيث لا يسمحون لغرض آخر من أغراض الشعر أن يتداخل في التعبير عن هذا الحب للخمر ، اللهم إلا أن يكون

(١) انظر : تاريخ الآداب العربية : ٢٤٥ .

(٢) انظر خطط الكوفة : ٢٦ .

(٣) الأغاني : ٧ : ١٨ .

نتيجة لها كالمجون والتحلل من العقيدة واطراح القيود الاجتماعية . وهذه أمور طبيعية
تقرن دائماً بالشعر الحمري في كل عصر وفي كل بيئة .

ولعل خير ما يمثل شعر الوليد الحمري تلك القصيدة التي تنسب أيضاً إلى
أبي نواس وهي :

اصدعْ نَجِيَّ الْهُمُومِ بِالطَّرَبِ	وانعمْ على الدهرِ بابتِ العَنَبِ
واستقبل العيشَ في غُضارتهِ	لا تقفْ منه آثارَ محتَقِبِ
من قهوة زانها تقادُّمُها	فهي عَجوزُ تعلو على الحَقَبِ
أشهى إلى الشَّربِ يوم جَلوتها	من الفتاةِ الكريمةِ النَّسَبِ
فقد تجلَّتْ ورقُ جِوهرها	حتى نبذتْ في مظهر عَحبِ
فهي بغير المزاجِ من شرِّ	وهي لدى المزجِ سائلُ الذهبِ
كأنَّها في زُجاجها قَبَسٌ	تذكو ضياءَ في عَيْنِ مُرتَقِبِ ^(١)

ويتضح لنا من هذه الأبيات التطور الجديد الذي حدث في المعاني القديمة
بالنسبة لقدم الخمر ، فهي عجوز ومع ذلك فهي أحلى من العروم الجميلة عند
طلابها . ثم هو يستخدم مصطلحاً فلسفياً حين يجعل جواهرها رقيقاً من القدم . أما
المزاج فقد أصبح معنى متسعاً يبدع الشاعر في وصفه ويفتن فيه .

أما أبو الهندي غالب بن عبد القدوس فهو عربي الأصل ولكنه هاجر إلى
خراسان واستوطن بقرية اسمها كوى زيان وعاش فيها عمره لا يخرج من حاة
إلا ليدخل أخرى ليواصل فيها ملذته ونهمه للراح ، وهو يصور لنا حياته في قوله :

ثبت الناس على راياتهم	وأبو الهندي في كوى زيان
منزل يزرى بمن حل به	تستحل الخمر فيه والزواني
إنما العيش فتاة غادة	وقعودى عاكفاً في بيت حان
أشرب الخمر وأعصى من نهى	عن طلاب الخمر والبيض الحسان

في حياتي لذة ألهو بها فإذا مت فقد أودى زمانى^(١)

لهذا لا نستغرب إذا كان أبو الهندي قد قصر شعره على وصف الخمر دون غيرها من فنون الشعر . ولعله يعد من هذه الناحية أول شعراء الحمريات في الأدب العربي ، وقد أدرك ذلك أبو الفرج الأصفهاني فقال عنه : (وهو أول من وصفها من شعراء الإسلام فجعل وصفها وكثده وقصده)^(٢) . وكان عشق أبي الهندي للخمر عشقاً غريباً حقاً ، إنها بالنسبة إليه كاللبن للطفل الرضيع ، وهو حليف لها لا يكاد يفارقها :

أديرا على الكأس إني فقدتها كما فقد المَفْطومُ دُرَّ المَراضِع

حليفٌ مُدامٍ فارَّقَ الرَّاحَ رَوْحُهُ فظلَّ عليها مُسْتَهْلٌ المَدامِعُ^(٣)

وأبو الهندي يدعو الناس جميعاً إلى شرب الخمر لأنها جديرة بالحب ولأنها تبهج القلوب ، والحياة قصيرة تقتصر فيها الملذات اقتصاصاً ، ولذا يقبل الناس عليها متخرجين مع أنهم يرتكبون من الآثام ما هو أفظع وأشنع من شربها :

أصِيبُ على كبدك من بَرْدِهَا إني أرى الناس يموتونا

ودَغُ أناساً كرهوا شُرْبَهَا ليسوا بما في الخمر يدرونا

لو شربوها فانتشوا مرَّةً لأصبحوا بالخمر يَهْدُونَا

وقد عهدتُ الناسَ إذ دهرهم دَهْرٌ يلوطن ويَزْنُونَا^(٤)

وهو يصف لنا إنفاقه كل ما يملك على الخمر وقضاء شهوته منها ، ويصف لنا الزق ، وأنه يشربها في البواطى البيض لاني العلب التي كان يحب فيها عامة العرب وأوساطهم ، كما يصف لنا تأثير الخمر في الشارب وصفاً جديداً لم يتبع للشعراء من قبل ، يقول :

(١) طبقات ابن المعتز : ١٣٨ .

(٢) الأغاني ٢٠ : ١٧٧ .

(٣) المصدر نفسه ٢٠ : ١٧٩ .

(٤) طبقات ابن المعتز : ١٤٣ .

أَجْمَعُ الْمَالَ وَمَا أَجْمَعُهُ أَطْلُبُ اللَّذَّةَ فِي مَاءِ الْعِنَبِ
وَأَسْتَبَانِي الزُّقَّ مِنْ حَاتُوتِهِ شَاتِلَ الرَّجْلَيْنِ مَعْصُوبَ الذَّنَبِ
وَإِذَا صُبَّتْ لِشَرْبٍ خَلَّتْهَا حَبَشِيًّا قُطِعَتْ مِنْهُ الرُّكْبُ
يَا خَلِيلِي اسْقِيَانِي عَفْوَهَا بِالْبَوَاطِي الْبَيْضِ لَيْسَتْ بِالْعَلْبِ
مِنْ شَرَابٍ خُسْرَوَانِي إِذَا ذَاقَهُ الشَّيْخُ تَغْنَى وَطَرَبُ
يَتْرُكُ الْقَوْمَ إِذَا مَا طَرَبُوا فِي صِيَاحٍ وَمِرَاءٍ وَصَخَبِ
وَإِذَا مَا مُنْتَشِشٍ قَامَتْ بِهِ رَفَعُوا الْأَوْصَالَ مِنْهُ بِالْخَشَبِ
ثُمَّ نَاحُوا نَوْحَةً ثُمَّ بَكَرُوا ثُمَّ ضَجُّوا ضَجِّكَ بِاللَّعِبِ^(١)

وخير ما يعبر عن مذهب أبي الهندي في وصف الخمر ، تلك القصيدة التي يجعل فيها الخمر حبيبة يسمو إليها بعد نوم أهلها ، وهو يقبلها فوق الفراش حين ينفحه عطرها ، ويصف أبو الهندي الأباريق التي تتلأأ في أيدي السقا ، كما يصف السقا أنفسهم والمجلس الذي تردد فيه أصوات الغناء يقول :

وَفَارَةٌ مِسْكَ مِنْ عَذَارٍ شَمَمْتُهَا يَفُوحُ عَلَيْنَا مِسْكُهَا وَعَبِيرُهَا
سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا غَدُّوا وَلَا تُلَقَّ عَنْهَا سُتُورُهَا
مِسْغِي أَبَا الْهِنْدِيِّ عَنْ وَطْبٍ سَالِمٍ أَبَارِيقُ كَالْفُزْلَانِ بَيْضُ نَحُورُهَا
مُقَدِّمَةٌ قُرْأَ كَأَنَّ رِقَابَهَا رِقَابُ الْكِرَاكِي أَفْزَعَتْهَا صُقُورُهَا
مُصْبَغَةٌ الْأَعْلَى كَأَنَّ سَرَاتَهَا ذَبَائِحُ أَنْصَابٍ نَوَافِتُ شُهُورُهَا
تَلَأَلَتْ فِي أَيْدِي السَّقَا كَأَنَّهَا نَجُومُ الثَّرِيَا زَيْنَتُهَا عِبُورُهَا
أَقْبَلُهَا فَوْقَ الْفِرَاشِ كَأَنَّهَا صَلَابَةُ عِظَارٍ يَفُوحُ ذَرِيرُهَا
إِذَا ذَاقَهَا مَنْ ذَاقَ جَادَ بِمَالِهِ وَقَدْ قَامَ سَاقِي الْقَوْمِ وَهْنًا يُدِيرُهَا
خَفِيفًا مَلِيحًا فِي قَمِيصٍ مَقْلُصٍ وَجُبَّةٍ خَزْ لَمْ تُشَدَّ زُرُورُهَا

وجارية في كفها عوداً بریط .
 إذا حركته الكف قلت حمامة
 تجاوب قمرها أغن مطوقاً
 شقائقه منشورة وشكيرها^(١)

وقد بلغ من حب أبي الهندي للخمر ووقفة حياته عليها واندماج روحه فيها أنه أراد أن يجعل كفته ورق الكرم وقبره المعصرة حيث يقول :

اجعلوا إن مت يوماً كفتي ورق الكرم وقبري معصرة
 وادفنوني وادفنوا الراح معي واجعلوا الأقداح حول المقبرة^(٢)

وما لاشك فيه أن فن الخمر يات قد تطور على يد أبي الهندي تطوراً كبيراً من ناحية تخصصه فيه واقتصاره عليه دون فنون الشعر الأخرى ، ومن ناحية اتساع معالي الخمر ووصفها في شعره ووصفه بمجالسها وأوانبها وسقاتها ، ومن ناحية اهتمامه أيضاً بالقصص الخمرى الذى وضع الأعشى بذرته ، كما يتضح لنا في قصيدته :

ندامى بعد عاشره تلاقوا وضئهم بكوى زيان راح^(٣)

وهو يروى قصة لقائه في إحدى الحانات مع جماعة من السكيرين كان يتبادل معهم الصحو والسكر يوماً بعد يوم . كل هذا نجمه في شعر أبي الهندي ، لهذا لا نستغرب ما يقوله ابن المعتز من أن أبا نواس والخليج وأبا هفان وطبقهم إنما اقتدروا على وصف الخمر بما رأوا من شعر أبي الهندي وإنما استنبطوا من معانيه^(٤) .

ومع شيوع الخمر وانتشارها في القرن الثانى زاد إقبال الشعراء على وصفها بصورة لم تحدث من قبل . واهتموا بها لا باعتبارها موضوعاً تقليدياً يخوضون فيه ولكن لأن شربها أصبح جزءاً من حياتهم المتحضرة يألّفونه ويلتذّنون به . لذلك فهم يعبرون عن هذه الألفة وتلك اللذة بهذا الوصف للخمر ومجالسها وما يتصل بها من ندامى وسقاة ومجون وريحان وكنوس . ومن هؤلاء الشعراء حماد عجرد الذى يصف لنا في إحدى

(١) طقات ابن المعتز : ١٤١ .

(٢) المصدر نفسه : ١٣٨ .

(٣) المصدر نفسه : ١٣٧ .

(٤) المصدر نفسه : ١٤٢ .

فصائده مجلس شراب بين الماء والكروم وساقيتهم حساء ذات دلال فيقول :

في جنان بين أنه	سار وتعرّيش كروم
نتعاطى قهوة تشخص	يقظان الهموم
بنت عشر تترك المك	يسر منها كالأمم
في إناء كسروى	مستخف للطم
عندنا دقانة	حنانة ذات هم
جمعت ما شئت من	حسن ومن دل رخم
في اعتدال من قوام	وصفاء من أديم
وبنان كالمدارى	وثابا كالنجوم
لم أنل منها سوى غمة	زق كف أو شميم
غير أن أرقص منها	عكنة الكشح الهضم ^(١)

أما على بن الخليل فهو يصف لنا طعم الخمر التي كان يذم احتساءها ويتحدث عن لونها ورائحتها وتأثيرها في شاربها ، ويمزج ذلك كله بالعدل لمن يعرض على شربها ، والتشكيك في راح الجنة التي وعدها المتقون ، يقول :

اشقني واشق خيلي	في مدى الليل الطويل
قهوة صباء صرّفاً	سبيت من نهر بيل
في لسان المرء منها	مثل طعم الزنجبيل
لونها أصفر صاف	وهي كالمسك الفتيل
ريحها ينفع منها	ساطعاً من رأس ميل
من ينل منها ثلثاً	يشس منهاج السبيل
فمتى ما نال خمساً	نركه كالقنيل

ليس يلقى حين ذاكُم ما دبيرٌ من قبيل
 قل لمن يلحاك فيها من فقيهٍ أو نبيل
 أنت دَعَها وازجُ أخرى من رَحيقِ السَّسبيل
 تعطشُ اليوم وتُسقى في غَدٍ نَعَتَ الطُّلول^(١)

ويحدثنا إبراهيم الموصلي عن مجلس شراب نام فيه سكرًا وخدرًا لكثرة ما شرب
 ثم نبه ندامته للقيام لمواصلة الشرب ، يقول :

ربما نبهني الإخوانُ م واللَّيْلُ بهيم
 حين غارت وتدلَّت في مهاوِها النجوم
 ونعاسُ اللَّيْلِ في عيِّ كالثَّأويِّ المَقسيم
 لِيَتَى تُعَصِّرُ لَمَّا أَيْنَعَتْ مِنْهَا الكُروم
 أنا بالرَّيِّ مُقِيمٌ في قُرى الرِّىِّ أَهيم
 ما أَرَانِي عن قُرى الرِّىِّ م مدى دهرى أريم^(٢)

وأبو الشَّيْص كثيرًا ما كان يصف الخمر في شعره وصف الحب لها المدمن
 عليها ، وهو في إحدى قصائده يحدثنا عن الخطوات التي مرت بها الخمر منذ
 اعتصارها إلى أن وصلت إليه عجوزًا تخفى تجاعيد الزمن في وجهها بما تضمخ به
 جلدها من طيب وزعفران ، يقول :

وعنداء لم تَفْتَرَعِها السُّقاةُ ولا اسْتَأَمَّها الشُّرْبُ في بَيْتِ حانٍ
 ولا احتلبت دَرَّها أَرَجُلٌ ولا وَسَمَتْها بنارٍ يَدانٍ
 ولكنْ غَدَنَتْها بِأَلْبَانِها ضروعٌ يحفُّ بها جَدُولانٍ
 إلى أن تحوَّل عنها الصُّبا وأهدى الفِطامَ لها المُرْضَعانِ
 فلم تَزَلِ الشَّمْسُ مشغولةً بصيغتها في بَطونِ الدُّنانِ

(١) الأغاني ١٤ : ٥٩ .

(٢) المصدر نفسه : ١٥٣ .

تَرْشُحُهَا لِلثَّامِ الرَّجَالِ إِلَى أَنْ تَصْدَى لَهَا السَّاقِيَانِ
فَفَضَا الْخَوَاتِمَ عَنْ جَوْنَةٍ صَلُوفٍ عَنِ الْفَحْلِ بِكَرِ عَوَانِ
عَجُوزٍ غَذَا الْمِسْكُ أَصْدَاغَهَا مَضْمُخَةَ الْجِلْدِ بِالزُّعْفَرَانِ^(١)

ولا يترك أبو الشيص وصف الخمر في قصيدة من قصائده حتى في قصائد مديحه كتلك القصيدة التي مدح بها عقبة بن الأشعث وأدار أغلبها على وصف الخمر . ومع هذا فقد كان يقصر بعض قصائده على وصف الخمر دون غرض آخر من أغراض الشعر . مثال ذلك قصيدته التي وصف الخمر فيها بأنها عذراء تخاف لمس الرجال ، وأنها تزف إليهم حين تجلوها الكئوس ، كما وصف ساقها وأثرها في شاربها ومجلسها القديم الذي درس ولم تبق غير آثاره التي تدعو إلى التحسر ، يقول :

وَسَبِيئَةٌ مِنْ كَرَمِهَا حَبِيرِيَّةٌ عَذْرَاءٌ مِنْ لَمَسِ الرِّجَالِ شَمُوسُ
لَمْ يَفْتَقِ النُّعْمَانُ عَذْرَتَهَا وَلَمْ يَرُشِفْ مُجَاجَةً كَأْسَهَا قَابُوسُ
كَبِ الْيَهُودُ عَلَى خَوَاتِمِ دَذْنِهَا يَادُنُ أَنْتَ عَلَى الزَّمَانِ حَبِيسُ
ذِمِّيَّةٌ صَلَّى وَزَمَزَمَ حَوْلَهَا مِنْ آلِ بَرْمَكٍ هَرَبْتُ وَمَجُوسُ
تَجْلُو الْكُئُوسُ إِذَا جَلَّتْ عَنْ وَجْهِهَا شَمْسًا غَذَاهَا الشَّمْسُ فَهِيَ عَرُوسُ
عَكَفَتْ بِهَا عُفْرُ الظُّبَاءِ كَأَنَّهَا بِأَكْفَهْنِ كَوَاكِبُ وَشُمُوسُ
مِنْ كُلِّ مُرْتَجٍ الرُّوَادِفِ أَحُورُ كِيسَرَى أَبُوهُ وَأُمُّهُ بِلَقْبِيسُ
رَخُو الْعِنَانِ إِذَا ابْتَدَيْتَ فَخَادِمُ وَإِذَا صَبَوْتُ إِلَيْهِ فَهُوَ جَلِيسُ
يَسْعَى بِإِبْرِيْقٍ كَأَنَّ فِدَامَهُ مِنْ لَوْنِهَا فِي عُصْفَرٍ مَغْمُوسُ
يَسْقِيكَ رِيْقٍ سَبِيئَةٍ حَبِيرِيَّةٍ مِمَّا اسْتَبَاهُ لِفَصْحِهِ الْقِسْيُسُ
بَيْنَ الْخَوَرَنْقِ وَالسَّيْدِ مَحِطَةٌ لِلَّهِوِ فِيهَا مَنْزِلُ مَطْمُوسُ
فَالْنَدُّ مِنْ رِيحَانِهَا مُتَضَوِّعُ وَالظُّهْرُ مِنْ غُزْلَانِهَا مَذْحُوسُ

نَحْسَ الزَّمَانُ بِأَهْلِهَا فَتَصَدَّعُوا إِنَّ الزَّمَانَ بِأَهْلِهِ لَنَحْوُسُ
كُنَّا نَحُلُّ بِهِ وَنَحْنُ بِغَبْطَةٍ أَيَّامَ اللَّيَالِي فِيهِ حَسْبُ
فَبَنَى عَلَيْهِ الدَّهْرُ أَبْنِيَةَ الْبَلَى فَعَلَى رُبَاهُ كَابَةٌ وَعَبُوسُ^(١)

ومن الأمثلة التي قدمناها لشعر الخمر في القرن الثاني يتبين لنا أن هذا الفن قد تطور تطوراً واضحاً في الشكل والمحتوى على السواء ، فنجد بعض الشعراء أولاً يتخصصون في هذا الفن ويكادون يقصرون عليه حياتهم وشعرهم . ونجدهم يتخذون من القصيدة الخمرية مجالاً لبث عواطفهم الصادقة والتنفيس عن مشاعرهم العميقة نحو الخمر، فلم تصبح أبيات الخمر غرضاً تقليدياً يقول فيه الشاعر بصورة عرضية . ثم نجد شعراء الخمر في هذا القرن يجعلون من القصيدة الخمرية فناً يستحق التجويد والنظر ، ولهذا نجد الصنعة الفنية تأخذ طريقها إلى هذا النوع من الشعر وتظهر فيه براعة الشاعر في صنعة الألفاظ والمعاني على السواء . وقد تكون هذه الصنعة قريبة من الطبع ، كما في شعر أبي نواس ، وقد تكون متكلفة كما نجد لها في شعر مسلم وأبي الشيص أيضاً .

وإلى جانب هذه القصائد التي تعتمد على الصناعة الفنية الدقيقة والتي كانت قصائد طويلة في الغالب ، نجد مقاطعات خمرية صغيرة يحس القارئ لها أنها كانت تنشد إنشاداً في الخانات ومجالس الشراب على البديهة وبلا تكلف . وكانت أغلب هذه المقاطعات توضع لها اللحون وتغنى في كل مكان مثل أبيات حماد عجرد وإبراهيم الموصلي وعلي بن الخليل التي قدمناها فيما سبق . وواضح أن الأوزان — وخاصة في تلك المقاطعات — قد بلغت حداً كبيراً من الرشاقة والخفة مع وفرة نغمها الموسيقية بتأثير الغناء والذوق العام في العصر نفسه ، وتأثير موضوع الخمر بروحه اللاهية العابثة وما يصاحبه من محبون وروح وتهتك . وكذلك خفت الألفاظ واختار الشعراء أرقها نغماً وأخفها ظلاً ووقعاً ، واقتربوا بلغة الشعر اقتراباً واضحاً من لغة الحياة اليومية .

وأما من ناحية المعاني فقد اتسعت كما رأينا بصورة لم يشهد لها الأدب العربي

مثيلاً من قبل ، فأصبح الشعراء يتحدثون عن الحمر حديثاً تفصيلاً دقيقاً لا يتركون فيه شيئاً من أوصافها المحسوسة أو غير المحسوسة ، كذلك كان لا يفوتهم وصف شيء من مجالسها التي أصبحت على درجة كبيرة من التحضر والأناقة فهي إما في ديار ذات بساتين رائحة ، وإما في حانات جميلة سواء أكانت تقع في القرى أم في المدن . وفي هذه المجالس كانت توجد الرياحين وأنواع الورود ذات الرائحة القوادة بالشذى . وكان يوجد السقا فتياناً أو فتيات يلبسون ملابس أنيقة زاهية الألوان ويتميزون بالجمال الباهر واللفظ والتهتك أيضاً ، ولا بأس لديهم من الاستجابة لأحلام السكرى ورغباتهم . وكان الشاربون أنفسهم يحضرون في هذه المجالس بملابس عجيبة مقلدين الفرس في ذلك ، فكانوا يضعون الثياب الملونة الحمراء والصفراء والخضراء وغيرها^(١) .

وأصبحت أواني الشراب موضعاً جديراً باهتمام الشعراء لتعدددها وجمال صنعها ودقة فنها ، وخاصة تلك الكؤوس البلورية التي كانت ترسم عليها نقوش وتصاوير فارسية قديمة . ولم تعد الأوصاف ساذجة تشبه المحسوسات بالمحسوسات فحسب ولكن الشعراء استخدموا معارف عصرهم وخاصة في الفلسفة والطبائع والفلك ليقدموا لنا صورة مجلوة للخمر وأوصافاً جديدة على جانب كبير من العمق والتفنن في الخيال . وفي هذا العصر — فيما نعتقد — وضعت للخمر وشرابها قواعد وآداب ، نجد بعضها في شعر هذا القرن وبعضها الآخر أثبتته الكتاب المتأخرون . منها ما يختص بالنديم إذ يشترط أن يكون (حسن البزة ، نبيل الهمة ، نظيف الكف ، نقي الظفر متعاهداً لتقليمه وتحليل أصابعه وغسل يديه ومعصميه . وتسريح لحيته . عطر البشرة ، نظيف الوجه والشارب والأنف ، نقي الجبين . مستعملاً للسواك . نظيف الثياب . خصوصاً عمامته لأن العين كثيراً ما تقع عليها ، مسبول الذبول وأطراف الأكمام ، نظيف الخفي من الملابس كالقلنسوة والسرراويل والتكة والخف والمنديل والكم ، متطيباً بالبخور والغالية والروائح على الشعر والثياب)^(٢) . وكان للساق شروط وآداب مرعية أيضاً إذ لا بد أن يكون (بديع الجمال زائداً في الظرف

(١) الفخرى في الآداب السلطانية : ١٨١ .

(٢) انظر : حلة الكميت : ٢٥ .

والدلال . ومن دأبه أن يستأذن جلساءه وتلاميذه في المخرج وعلمه ، فإن منهم من لا تناسبه الراح صرفاً ، ومنهم من يختار المزوج قليلاً ، ومنهم من يختار المزوج كثيراً فإن كان الساق عارفاً بأخلاق الجماعة . عامل كلامهم بما يلائم طباعه من غير سؤال^(١) .

وكان الغناء من العناصر المهمة في مجالس الشراب ، وكان الرقص يصاحبه أيضاً . وكثيراً ما كانت الأغاني هي نفسها تلك المقطعات الحميرية التي يشيع فيها الطرب والبهجة . وتستخفها النفوس لبساطتها وحلاوة لفظها ورشاقة وزنها .

وعلى الرغم من كثرة شعراء الحمريات في القرن الثاني كثرة ظاهرة — لم نذكر منهم إلا عدداً يسيراً لمجرد التمثيل — فإن أبا نواس يعتبر شاعر الحمريات الأول في هذا القرن ، فهي في الواقع منه العظيم الذي استحق من أجله هذه الشهرة الواسعة ، وهذا الخلود في عالم الأدب حتى اليوم . وكان هو نفسه يدرك ذلك فقد روى أبو حاتم السجستاني أن أبا نواس سئل عن شعره فقال : إذا أردت أن أجده قلت مثل قصيدى : (أيها المنتاب عن عفره) ، وإذا أردت العبث قلت مثل قصيدى (طاب الهوى لعميده) ، فأما الذي أفنى فيه وحدى وكله جد فإذا وصفت الخمر^(٢) .

وأبو نواس حين يطالع الدارس شعره يحده قد وقف حياته أو كاد على وصف الخمر والتغنى بها والتعبير عن إحساسه نحوها . ويحده يكاد يتخصص فيها وحدها دون باقي أغراض الشعر . فهي هي مذهبه الشعرى وما سواها أنواع من القول يخوض فيها اضطراراً لكسب العيش أو شفاء لما بنفسه من حب ووجد أو من مرارة إزاء بعض الناس أو غير ذلك من الأسباب العارضة . وكان أبو نواس يدرك ذلك جيداً ، فأبو الفرج يروى عنه أنه التقى بالحسين بن الضحاك فقال له أبو نواس : أنت أشعر أهل زمانك في الغزل ، فقال الحسين : ويحك يا أبا نواس لا تفارق مذهبك في الخمر البتة ، قال : لا والله وبذلك فضلتك وفضلت الناس جميعاً^(٣) .

(١) حلبة الكميت : ١٤٥ .

(٢) أخبار أبي نواس ١ : ٥٩ .

(٣) الأغاني ٧ : ١٧٤ .

ولكن المرتبة العالية التي بلغها أبو نواس في فن الخمریات ، والتي فضل بها الشعراء جميعاً ، لم تكن نتيجة تخصصه فيها فحسب ، ولكنها كانت ثمرة طبيعية لموهبته في هذا النوع من الوصف ، وصدى حقيقياً لحياته الاجتماعية والنفسية على السواء . لقد كان أبو نواس يحب اللذة : لذة شرب الخمر ولذة الحب سواء منه الطبيعي أم الشاذ ، وكان يريد انتهاب هذه اللذات انتهاياً لأن الحياة قصيرة :

رَأَيْتُ اللَّيَالِي مُرَّصَدَاتٍ لِمُلْتَقَى فَبَادَرْتُ أَيَّامِي مُبَادِرَةَ الدَّهْرِ

رَضِيتُ مِنَ الدُّنْيَا بِكَأْسٍ وَشَادِنٍ تَحِيرُ فِي تَفْضِيلِهِ فِطْنُ الْفِكْرِ

وكان حبه للخمر حباً عجبياً حقاً ، إنه حب المدمن للشئ لا يكاد يفارقه بل يخلط به نفسه ولا يكاد يعرف الحد الفاصل بينهما ، لهذا كان وصف أبي نواس للخمر وصف المحب لحبيته المتفنن في تخيل جمالاتها وتمثلها ، وإبراز أحلى ما فيها من خصائص وعناصر . ولهذا كانت قصائده الخمرية ذات وفرة ظاهرة وشمول واستقصاء بحيث يصدق قول جميل سعيد : (لو جمعنا كل ما قيل في الخمر في الشعر العربي إلى زمن أبي نواس ووضعناه في كفة ميزان ، ثم وضعنا في الكفة الأخرى خمریات أبي نواس لرجحت كفته رجحاناً بالغاً)^(١) .

والحقيقة إن الجديده في خمریات أبي نواس أنه أشاع الحياة في الخمر واعتبرها شقيقة روحه وتوأم نفسه واعتبرها في أحيان أخرى أمه التي ترضعه بلبانها ، وكان يتصورها كأنها عروس ويخاطبها ويخاطبه ، فمن ذلك قوله :

فَاسْتَوْحَشْتُ وَبَكَتْ فِي الدُّنْ قَائِلَةً يَا أُمَ وَيْحَكَ أَخْشَى النَّارَ وَاللَّهْبَا

فَقُلْتُ لَا تَحْذَرِيهِ عِنْدَنَا أَبَدًا قَالَتْ : وَلَا الشَّمْسُ قُلْتُ : الْحُرْقَةُ ذَهَبَا

قَالَتْ : فَمَنْ خَاطَبِي هَذَا فَقُلْتُ : أَنَا قَالَتْ : فَبِعَلَى ؟ قُلْتُ : الْمَاءُ إِنْ عَذِبَا^(٢)

وفي حب أبي نواس للخمر يقول محمد النويهي إن أبا نواس عد الخمر (كائناً حياً) ثم خلص من هذا إلى اعتبارها (سر الحياة) وانتهى من هذه العقيدة إلى الاعتقاد بأنها (روح)^(٣) ولكن النويهي ذهب بعيداً بعد هذا في وصف العلاقة

(١) تطور الخمریات في الشعر العربي : ٢١٨ .

(٢) ديوان أبي نواس : ٢١٥ .

(٣) نفسية أبي نواس : ٢٨ .

بين أبي نواس والخمر . لقد قال أولاً إنها قادت أبا نواس إلى انفعال ديني وأن له مقطوعات هي في صميمها أناشيد دينية كما يفعل الصوفية حين يتغنون بأناشيد عشقهم الصوفي ، ودليله على ذلك ما جاء في بيت من هذه المقطوعات يقول فيه :

هِيَ لِدَفْعِ الْهَمِّ وَالْأَحْ زَانِ مِنْ خَيْرِ عِلَاجِ

فيرى الكاتب أن تسكين هي يذكرنا بصياح الصوفية في ذكرهم هو . وهذا تفسير مغرق في التصور والفهم ، فنشوة أبي نواس بالخمر يمكن أن تعد هيأماً وغراماً ولكنها لا يمكن أن تصل إلى نشوة دينية . وهذا الدليل اللفظي إنما هو دليل على اقتراب لغة الشعر من الحياة اليومية ، لا على ذكر الصوفية والنشوة الدينية .

ثم إن الكاتب بعد ذلك يرى أن إحساس أبي نواس نحو الخمر إحساس جنسي لأنه يسميها بكراً وعذراء وفتاة ، وأن الماء يحل مثرها إلى غير ذلك . وعلى هذا فلا يعتبر الكاتب أن خطبة أبي نواس للخمر وإمهارها وعرسها تعبيرات مجازية . ولكنها حقيقية . ويستند في ذلك إلى أن علماء النفس يسوغون اللذة الجنسية من غير الموافقة المعروفة (١) .

وهذا التصور مبنى على الإسراف في الوهم ومحاولة تطبيق علم النفس على الدراسة الأدبية تطبيقاً فيه قسر وإجبار ، ثم هو يوجه طاقة دراسته ناحية أبي نواس ، وكأنه كان وحده في القرن الثاني دون شعراء خمريات آخرين . ولو وسع الكاتب دائرة بحثه ونظر إلى شعر الخمريات في القرن الثاني نظرة أعم وأشمل لأدرك أن أبا نواس لم يكن أول من وصف الخمر بأنها عذراء وأنها اقترعت وأنه خاطبها وأنه زوجها الماء ، إلى غير ذلك من الأوصاف ، بل إنها كانت شائعة في هذا العصر عند جميع شعراء الخمريات . وقد سبق أن قدمنا قصيدة خمرية لأبي الشيص تضمنت مثل هذه المعاني . فهل يمكن إذن أن يكون كل شعراء الخمريات في القرن الثاني محبين للخمر حباً جنسياً شاذاً كما تصور الكاتب عن أبي نواس؟ طبعاً الجواب على ذلك نفى تام لأن طبيعة البحث العلمي تأبى هذه النتيجة لعدم ملائمة الأسباب والمسببات .

(١) تفتية أبي نواس : ٣٧ وما بعدها .

وهناك نواح جديدة أخرى في خريات أبي نواس إلى جانب تجسيده للخمر .
وهي فلسفته في وصفها وتصوير قدمها فهي :

كَرْخِيَّةٌ قَدْ عُنُقَتْ حِقْبَةً حَتَّى مَضَى أَكْثَرُ أَجْزَائِهَا
وهي أيضاً قد :

نُخِرَتْ وَالنُّجُومُ وَقَفَتْ لَمْ يَتِمَكَّنْ بِهَا الْمَدَارُ
فَلَمْ تَزَلْ تَأْكُلُ اللَّيَالِي جُثِمَانَهَا مَا بِهَا انْتِصَارُ
حَتَّى إِذَا مَاتَ كُلُّ ذَاِمٍ وَخَلَصَ السِّرُّ وَالنَّجَارُ
عَادَتْ إِلَى جَوْهَرٍ لَطِيفٍ عَيَانٌ مَوْجُودُهُ ضِمَارُ
ومن أعجب ما وصف به شاعر قدم الخمر تلك الصورة الرائعة التي أبدعها
أبو نواس في قوله :

قَدْ عُنُقَتْ فِي ذَنْهَا حِقْبًا حَتَّى إِذَا آلَتْ إِلَى النُّصْفِ
سَلَبُوا قِنَاعَ الطِّينِ عَنْ رَمَقٍ حَتَّى الْحَيَاةُ مُشَارِفِ الْخَنْفِ
أما مزج الخمر بالماء فقد وصفه أبو نواس وصفاً فلسفياً أيضاً بقوله :
رَقَّتْ عَنِ الْمَاءِ حَتَّى مَابِلَاتِمَا لَطَافَةٌ وَجَفَا عَنْ شَكْلِهَا الْمَاءُ
فَلَوْ مَزَجْتَ بِهَا نُورًا لَمَازَجَهَا حَتَّى تُولَدَ أَنْوَارٌ وَأَضْوَاءُ

أما لغة أبي نواس في خرياته فقد وصف جانباً منها محمد حسين بقوله :
(إلى جانب هذا التفنن في عرض معاني القدماء وفي مزج الفلسفة بالأدب هذا
المزج اللطيف الذي لم يقصد به الشاعر إلى أكثر من التطرف فلم يحوج السامع إلى
جهد التفكير ، إلى جانب هذا نجد أبا نواس قد تخلص من البداوة والجزالة التي كان
الأخطل حريصاً على استبقائها في شعره ، وحتى في البحور الطوال التي أشأ عليها
أبو نواس بعض شعره في الخمر لا يكاد يشعر القارىء بالوقار والجزالة التي كان
يحسها في خريات الأخطل ، ذلك لأن أبا نواس قد خلع على شعر الخمر أسلوباً
ما جناً عابثاً بكل معاني النجون والعبث ، ما جناً في بحوره وفي ألفاظه السهلة القريبة
التي حكى بها كلام الشرب والخمار والساقى ، وفي معانيه التي تشيع فيها الفكاهة

والاستهتار بكل المبادئ الدينية والخلقية (١).

واهتم أبو نواس في خمرياته بناحية تعليمية هي آداب الخمر ومجالسها ، فحقوق الكأس والندمان خمسة كما يقول :

حقوق الكأس والندمان خمس	فأولها التزين بالوقار
وثانيها مسامحة النداء	وكم حمت الساحة من دمار
وثالثها وإن كنت ابن خـ	ير البرية مخيداً ترك الفخار
ورابعها والندمان حق	سوى حق القرابة والجوار
إذا حدثته فاكس الحديث	م الذي حدثته ثوب اختصار
وخامسها يدل به أخوه	على كرم الطبيعة والنجار
كلام الليل ينساه نهاراً	فإن الذنب فيه للعفار
فإن حكمت كأسك فيه فاحكم	له بإقالة عند العشار

والنديم تشرط فيه عدة خصال ليكون لطيف المنادمة ، وأبو نواس يتناول هذه الخصال بالتحليل في قوله :

ولست بقائل لنديم صدق	وقد أخذ النعاس بمقتنيه
تناولها وإلا لم أذقها	فأخذها وقد ثقلت عليه
ولكني أدبر الكأس عنه	وأصرفها بغمرة حاجيه
وأحسها إلى أن يشنهبها	وأخذها يرفق من يديه
وإن مد الوساد لنوم سكر	دفعت وصادق أيضاً إليه

وهناك قواعد معينة يتبعها الشارب إذا عربد عليه نديمه وقد ذكرها أبو نواس في إحدى قصائده ، كما أنه اهتم بأنواع الطعام التي تصلح مع الشراب ، والعدد الصحيح الذي يجب أن يضمه مجلس الشرب بلا زيادة أو نقصان وهو خمسة ندماء فحسب ، وكميات الخمر وأنواعها وفوائدها ، كل ذلك تضمنته الناحية

(١) أساليب الصناعة في شعر الخمر والناقة : ٢٥ ، ٢٦ .

التعليمية في خمريات أبي نواس ، وهي جديدة على هذا الفن بحق .

أما وصف أثر الخمر في شاربها فقد بلغ به أبو نواس النروة وسجل فيه المشاعر العميقة التي تتاب الشارب من توهمه سكر ما حوله حتى الأزهار في البستان ، إلى خلطه بين الأشياء وتصوره اللاشيء شيئاً سوى ذلك من مشاعر السكر الدقيقة . وقد نما القصص الخمرى على يد أبي نواس — ذلك الفن الذى رأينا بذوره عند الأعشى في الجاهلية — فبلغ عنده النروة من حيث كثرة هذا القصص وتنوع أفكاره وتضمنه ألوانا من الحوار الذى قد يحكيه أبو نواس بأسلوب أصحابه : الساقى أو المغنية أو تاجر الخمر أو صاحب الحان إلى غير ذلك . وهو يصف دائماً رحلته مع رفقاته إلى إحدى الحانات السرية متلبسين بالليل البهيم حتى يغيبوا عن أعين الشرط . وحين يصلون إلى الحانة يقرعون بابها فيفرع صاحبها خوفاً من أن يكون الطارق عيناً من الحكومة فيترل به العقاب ، وعندئذ يطمئنونه بإشارة متفق عليها فيفتح لهم الباب مرحباً ويهئ لهم مجلساً لطيفاً فيه الخمر وفيه الغناء والمتع الحسية الأخرى ، فيظلون عاكفين على كتوسهم حتى ينبلج الصباح . يقول أبو نواس في إحدى هذه القصص الخمرية :

وليلة دَجَن قد سَرَيْتُ بفتية	تَنَازَعُهَا نحو المدام قُلُوبُ
إلى بَيْتِ خَمَارٍ ودونَ مَحَلِّهِ	قصورٌ منيفاتٌ لنا ودُروبُ
فَفَرُّعٌ مِنِّ إدلاجِنَا بَعْدَ هَجْعَةٍ	وليس سوى ذى الكبرياء رَقِيبُ
تَنَاورَمَ خَوْفاً أن تكونَ مَعَايَةً	وعاودُهُ بَعْدَ الرُّقَادِ وَجِيبُ
ولما دَعَوْنَا بِاسْمِهِ طارَ دُغْرُهُ	وَأَيَقَنَ أَنَّ الرَّحْلَ مِنْهُ خَصِيبُ
وبادر نحو البابِ سَعْيًا مُلَبِّيًا	لَهُ طَرَبٌ بالزائرين عَجِيبُ
فَأُطْلِقَ عن نابيه وانكبَّ ساجِدًا	لنا وهو فيما قد يَظُنُّ مُصِيبُ
وقال: ادخلوا حَيْثُمُ مِنِّ عِصَابَةٍ	فَمَنَزَلَكُم مَّهْلٌ لَدَى رَحِيبُ
وجاء بِمَصْبَاحٍ لَهُ فِئْئَارَةٌ	وكل الذى يبغى لديه قَرِيبُ
فقلنا أَرِحْنَا هَاتِ إِنْ كُنْتَ بَاتِعًا	فإِنَّ الدُّجَى عن مُلْكِهِ سَيَغِيبُ

فأبدي لنا صهبا تم شبابها لها مَرَحٌ في كأسها ووُثوب
فلما اجتلاها للندامى بدالها نسيمٌ عبيرٍ ماطعٍ ولهيبُ
فجاء بها تحلو بها ذاتُ مزهرٍ يتوق إليه الناظرون ربيبٌ... إلخ

وفي شعر أبي نواس وغيره من شعراء الحمريات في القرن الثاني نوع جديد - إلى جانب ما ذكرنا - من الأدب الحمري يمكن أن نطلق عليه اسم أدب الدبارات ، ونقصده الشعر الحمري الذي كان يردد حول مجالس الشراب في الأديرة التي كانت منتشرة في الشام والعراق وبخاصة في الحيرة . وهذه الأديرة قد اشتهرت بحداثتها الغناء الواسعة ومواقعها الممتازة التي تقرب من الأنهار دائماً . وأغلب الظن أنها كانت تشتمل على دار للضيافة واللهو والسمر ، كما أن رهبانها عرفوا بخبرتهم الواسعة في صناعة الخمر وجنى العسل وتعهده الثمار والأزهار^(١).

وكان للعراق النصيب الأوفى من هذه الأديرة . فالشابشي يعد لنا منها سبعة وثلاثين ديراً مقابل ثلاثة في الشام وأربعة في الجزيرة وتسعة في مصر^(٢) . ويطلب الشابشي في وصف جمال هذه الأديرة وكيف كانت بمثابة جئات مورقة . فهو مثلاً يصف دير أشمون الذي يقع بقطر بل غربي دجلة ويتحدث عن عيده فيقول :

(إن عيده من الأيام العظيمة ببغداد يجتمع أهلها إليه كاجتماعهم إلى بعض أعيادهم ولا يبقى أحد من أهل التطرب واللعب إلا خرج إليه فمنهم في الطيارات ومنهم في الزبازب والسمريات^(٣) ، كل إنسان بحسب قدرته . ويتنافسون فيما يظهرونه هنالك من زيهم ويباهون بما يعدونه لقصفهم . ويعمرون شطه وأكنافه وديره وحاناته ويضرب لذوى البسطة منهم الخيم والفساطيط وتعزف عليهم القيان)^(٤).

ويذكر الحسين بن الضحاك دير مديان . وهو على نهر كرخايا ببغداد فيقول :

يا دَيْرَ مُدَيَّانَ لَا عَزُيْتُ مِنْ مَسْكَنٍ مَا هَجْتُ مِنْ مَقَمٍ يَادَيْرَ مُدَيَّانَا

(١) انظر : تاريخ سورية ٢ : ١٠٠ .

(٢) الديارات : ٧ (مقدمة) .

(٣) كلها أنواع من السفن تتفاوت في حجمها .

(٤) الديارات : ٣٠ .

هل عند قسك من علم فيخبرني أم كيف يسعد وجه الصبر من خانا
 سقياً ورغياً لكرخايا وساكنها بين الجنينة والروحاء من كانا^(١)
 ولعمرو بن عبد الملك الوراق - الذي يقول عنه الشافعي إنه (من الخلاء
 المحبان المهمكين في البطالة والحسارة والاستهتار بالمرد والتطرح في الديارات)^(٢) -
 شعر في أديرة كثيرة، منها قوله في دير مريخنا وكان يقع إلى جانب تكريت على نهر
 دجلة :

أرى قلبي قد حنا إلى دبر مري حنا
 إلى غيطانه الفيح إلى بر كده الغنا
 إلى أحسن خلق الله إن قدس أو غنى
 فلما أبلج الصبح بزنا بيننا دننا
 فلما دارت الكأس أدنا بيننا لحننا
 فلما هجع السمار نمننا فتمانقنا^(٣)

وقد عرف جماعة من الشعراء بالذهاب إلى هذه الأديرة مثل أبي نواس والحسين
 ابن الضحاك وعمرو الوراق ومطيع بن إياس وأبي الشبل البرجمي وغيرهم . وكان
 أبو نواس في هذا المجال أيضاً أكثرهم شهرة إذ نجد له شعراً في أكثر ديارات العراق
 مثل دير الزندورد . ودير أشموني ، ودير مرمار سرجيس الذي كان يسميه الناس
 (معصرة أبي نواس)^(٤) ، ودير حنة . ودير بهراذان ، ودير ميهاس وغيرها . ومن
 شعر أبي نواس في دير بهراذان قوله :

بدبر بهراذان لي مجلس وملعب وسط بماتينيه
 رحت إليه ومعى فتية نزوره يوم شعائنيه

(١) ممالك الأبحار : ٢٧٨ .

(٢) الديارات : ١١٠ .

(٣) ممالك الأبحار : ٣٠٩ .

(٤) ممالك الأبحار : ٢٧٨ .

بُكُلِّ طِلَابِ الْهَوَى قَاتِلِكِ قَدْ آثَرَ الدُّنْيَا عَلَى دِينِهِ^(١)

وفي شعر الديارات يصف لنا الشعراء المجالس اللطيفة والحدائق الغناء والبساتين المونقة الزاهرة بالورود والرياحين ، كما يصفون لنا أعياد النصارى وملابسهم إلى جانب وصف الخمر وسقاتها والمغنين والمغنيات ، وكان يوجد بالإضافة إلى الأديرة بضع حانات مشهورة بمن كان يتردد عليها من الشعراء مثل حانة عون في الحيرة وقد زارها أبو الهندي وكان فتيان الكوفة يترددون عليها كثيراً . وحانة دومة ، وحانة شهلاء وكان الأقيشر يلزمها ، وحانة جابر وكانت مزاراً لأبي نواس كلما قدم الكوفة . وكل هذه الحانات كانت تقع في الحيرة . أما حانات العراق الأخرى فقد اشتهرت منها حانة طيزاباذ وكانت الحانة المفضلة لدى أبي نواس . وحانة قطربل وخارها ابن أذين كان يتردد عليها أبو نواس أيضاً وقد ذكر خمارها في إحدى قصائده . أما حانة الشط فكانت مجلساً دائماً للحسين بن الضحاك . وفي حانة سجستان كان أبو الهندي يقضي أيامه ولياليه . وأما حانة خويت فيقال إنها كانت للخاصة من الناس يقبل عليها كبار السراة الذين يودون الاستتار من عامة الشعب . وأما حانات الشام فقد اشتهرت منها في هذا القرن حانة عزار وكان يتردد عليها إسحق الموصلي ، وحانة هزيمة بدمشق وكانت تخدم الوليد بن يزيد في شرابه وتتولى اتخاذه له كما يقول ابن فضل الله العمري ، وقد ذكرها يزيد نفسه في شعره حيث يقول :

قَدْ طَرَبْنَا وَحَنَّتِ الزَّمَارَةُ فَاسْقِنِي يَا بَدِيحَ الْقَرْقَارَةِ
مِنْ شَرَابٍ كَأَنَّهُ دَمٌ خَشَفٍ عَنَقَتُهُ هُشِيمَةُ الْخَمَارَةِ

وحتى الحجاز لم يخل من حانات وجدت في الجاهلية وظلت تراول عملها فيما يبدو مثل حانة الطائف وحانة بني قريظة^(٢) .

هكذا تجدد إذن شعر الخمريات في القرن الثاني واتسع ميدانه وتعددت مجالاته وكثر شعراؤه ، وتغير في الشكل والمحتوى على السواء ، وكان يقترن بحسب طبيعة العصر بالمجون والغزل بالمدح وأحياناً بالزندقة كما سبق أن ذكرنا ، وبوصف البساتين التي

(١) ديوان أبي نواس : ١٣٣ .

(٢) انظر : ممالك الأبصار : ٣٠٩ وما بعدها .

كانت مجالس طيبة للشراب وغير ذلك مما سبق لنا تبياناه . وإننا إذ نترك هذا الفن الحمري الذي اعتبرناه جزءاً من فن الوصف بصورة عامة ، ننتقل فيما يلي إلى آخر الأغراض الشعرية التي نرى أنها تجددت في القرن الثاني ، وهو فن التغزل .

التغزل (١)

التغزل أو النسيب أو التشبيب من أقدم الفنون الشعرية عند العرب وأكثرها شيوعاً لانصالها الوثيق بالطبيعة الإنسانية . فالحب أو محاولة الحب لغة عالمية وميل فطري في كل بيئة ، ووصف المحبوبة والتغنى بجمالها إحساس تلقائي . ومع ذلك فقد تطور فن التغزل بالذات في الشعر العربي تطوراً كبيراً منذ الجاهلية حتى القرن الثاني إذ طرأت عليه عوامل مختلفة خاصة في الحجاز حولته عن صورته الجاهلية القديمة إلى صورة جديدة تتضح فيها التأثيرات الحضارية المختلفة . وقد سبق لنا أن بينا كيف اقتضت سياسة الأمويين إغداق العطاء والأموال على أهل الحجاز . وكيف أدت سياسة عثمان إلى وجود طبقة أرستقراطية فيه جلبت إليه فنون اللهو والعبث والغناء مع البحار والرقائق الذين تدفقوا على الجزيرة ، وكيف أدت الحياة المترفة فيه إلى ازدهار فن التغزل ازدهاراً لم يعرفه الشعر العربي من قبل بحيث تغيرت صورة النسيب القديم تغيراً يكاد يكون تاماً . ويقول شوقي ضيف في ذلك إن الشاعر كان يقصد في القطعة التي يدالجها إلى تصوير حبه وما يلقي فيه من وصب وعذاب . وبذلك كان تغزله معنوياً أكثر من النسيب القديم . فالشاعر يعنى بمحاكاة خواطره ، وقلما عنى بوصف المرأة وصفاً حسيّاً^(١) .

ولم يكن هذا هو التغير الوحيد فحسب ، بل إن شعر التغزل بالذات قد خضع

(١) يقول ابن رشيق في العمدة (النسيب والتغزل والتشبيب كلها بمعنى واحد . وأما المرل فهو إلف النساء والتخلق بما يوافقهن وليس بما ذكرته في شيء ؛ فن جعله بمعنى التعزل فقد اخطأ . وقد نبه على ذلك قدامة وأوضحه في كتابه نقد الشعر) [العمدة ٢ : ٤٩] .

وقد جاء في اللسان أن الغزل حديث الفتيان والفتيات أو اللهو مع النساء بينما التغزل التكلف لذلك ، وهذا هو المعنى المراد به فناً شريفاً .

(٢) الشعر الفنائ في الأمصار الإسلامية : ١١١ .

خضوعاً تاماً لتأثير الغناء الذي شاع في الحجاز في القرن الأول، والذي انتقل إلى العراق بعد ذلك في القرن الثاني، ولهذا أصبحت موسيقى الشعر الجديد في التغزل أكثر لطفاً من موسيقى الشعر القديم لأن الشعراء أخذوا يرققون اللفظ ويختارون اللغة المألوفة التي تكاد تقترب من لغة الحياة اليومية. يضاف إلى ذلك اختفاء الأوزان القديمة المطولة من شعر التغزل، وإقبال شعراء الحجاز على الأوزان الرشيقة القصيرة التي تصلح للغناء. يقول شوقي ضيف إن المغنين والمغنيات كانوا يضطرون مع ألسنتهم أن يطيلوا ويمددوا في بعض حروف تفعيلات البيت، وأن يقصروا أو يهمسوا في حروف أخرى من هذه التفعيلات فأحدثوا زخافات وعلا كثيرة في شعرهم، واضطر الشعراء أن يقبلوا على الأوزان الخفيفة السهلة مثل الوافر والخفيف والرمال والمتقارب والمزج، ويمزجوا الأوزان الطويلة المعقدة، بل والأوزان السهلة البسيطة أيضاً^(١).

ولعل شعر عمر بن أبي ربيعة يمثل لنا خير تمثيل فن التغزل الحجازي في القرن الأول من حيث معانيه وألفاظه وأوزانه، وهو أول شاعر عربي يكتب ديواناً ضخماً في فن التغزل. ويكاد يقصر نفسه عليه وهذه نتيجة طبيعية لحياته اللاهية المترفة التي عاشها.

وما إن اندثر الشعر في الحجاز وأقفر بيته إلا من أصداء خافتة متصنعة نجدتها في مثل شعر ابن المولى الذي يتغزل فيقول:

وأبكي فلا إلى بككت من صباية إلى ولا ليلى لذي الود تبذل
وأقنع بالعنبي إذا كنت مذنباً وإن أذنبت كنت الذي أتصل

وحين يُسأل عن ليلى هذه يجيب بأنها قوسه سماها ليلى^(٢). حين اندثر هذا الشعر التغزلي في الحجاز انتقل إلى العراق مع الحياة المتحضرة الجديدة التي أغرفت جوانب المجتمع الإسلامي، والتي لم تكن تساويها الحياة المترفة في الحجاز بكل ما فيها من ألوان اللهو والعبث. فالعراق قد تعرض لتأثير الحضارات الأجنبية المختلفة وسارت فيه عملية المزج والتوليد بين العرب والأجناس الأخرى بخطى سريعة.

(١) الشعر الغنائي في الأمصار الإسلامية : ١١٦ .

(٢) الأغاني ٣ : ٢٨٩ .

وانتقلت إليه - كما سبق أن ذكرنا - القوى الاقتصادية للدولة بانتقال طريق التجارة فتدفقت الثروة عليه من كل مكان ، وشاع الترف في أنحائه ، وعمر بالقصور الشاهقة والبساتين الفيحاء . كل ذلك جعل من العراق بيئة صالحة لتطور فن التغزل في القرن الثاني تطوراً يعتبر في الحقيقة امتداداً لما حدث في الحجاز في القرن الأول . وإن كان قد فاقه بكثير في أكثر من ناحية ، كما ظهرت فيه اتجاهات جديدة شهدها القرن الثاني لأول مرة في تاريخ الشعر العربي .

وينبغي أن نذكر منذ البداية أن المرأة التي هي مدار شعر التغزل قد تغيرت في القرن الثاني كل التغير ، فهي في الغالب أمة فارسية أو رومية أو هندية أو غير ذلك من أجناس أولئك الإماء المنتشرات في أرجاء العالم الإسلامي ، وهي مكشوفة الوجه تخالط الرجال وتجلس إليهم وتغلو وتروح في غير تخرج ، هذا إن لم تكن متبدلة تعيش في بيت من بيوت القيان التي وصفنا حالها في فصل سابق .

أما المرأة قبل هذا القرن فكانت في الغالب عربية حرة مسترة في بيتها لا يفارق الحجاب وجهها ، ممتعة بين أهلها ، لا تكاد تخالط أحداً أو تجد الحرية في تصرفاتها .

وهذا الخلاف في الواقع له تأثير كبير على تطور شعر التغزل لأنه غير مقاييس الجمال عند الشعراء تغييراً واضحاً ، وكيف لا يحدث هذا التغير وهناك فارق كبير بين العربية والرومية أو الفارسية أو الهندية في الملامح واللون وفي القد وفي كل ما يميز المرأة ويحدد جمالها . كذلك كان له تأثير آخر أخطر من ذلك وهو ظهور التغزل الفاحش المتهتك الذي لا يرعى حرمة المرأة أو يصونها . وكيف لا يظهر هذا النوع من التغزل والحواري - كما نعلم - قد نبغ في الخلاعة وألوان المجون والمتهتك في هذا العصر .

وهناك تأثير ثالث لتبدل المرأة في شعر التغزل وهو ظهور التغزل بالمذكر ، وهذا النوع من التغزل يبدو أنه كان نتيجة طبيعية لظهور التغزل الإباحي المكشوف . ذلك أن الشعراء الذين أوغلوا في المجون والإقبال على الملذات الحسية المختلفة والشهوات الدنيا ، لم تعد تفتنهم الجارية المتهتكة الخليعة التي يستطيعون أن ينالوا منها كل ما يريدون في سهولة ويسر . ولم تعد ترضى شهوتهم ونزعاتهم الرضاء الكافي . لهذا

لجأوا إلى حيلة أخرى لإدراك غايات ملاذهم ، فلم يجلبوا بدءاً من هذا الشذوذ الجنسي على الرغم من سهولة إدراك المرأة في عصرهم .

ويمكننا أن نحصر أنواع التغزل الجديدة في القرن الثاني في أربعة أنواع : التغزل المعنوي ، التغزل الحسي الفاحش أو العايب ، التغزل بالمذكر ، القصص الغزلي . أما النوع الأول فالمقصود به ذلك التغزل الذي لا يُشَرِّح جسم المحبوبة ويصف لنا كل جزء فيه ومقدار ما به من جمال . فذلك النوع من التغزل الحسي يشعر الإنسان بنهم صاحبه أو بأنه يحب مواضع معينة محسوسة من طبيعته ، وبذلك لا يرضى التزعة الفنية للشعر لأنه بعيد عن روح الفن ، مرتبط بالنوازع الحسية المادية فحسب . أما التغزل المعنوي فمداره شعور الحب نفسه وتأثيره في نفس المحب . ومدى ارتباطه به واندماجه معه ، وموقف الحبيبة من صاحبها في الصد والوصال ، إلى ما سوى ذلك من النواحي المعنوية التي لا تتعرض لمواضع حسية في المحبوبة كما ذكرنا من قبل . ومما قاله الحسين بن الضحاك في هذا النوع من التغزل المعنوي :

إِنَّ مَنْ لَا أَرَى وَلَيْسَ يَرَانِي نَصَبَ عَيْتِي مِمِّثْلَ بِالْأَمَانِي
بِأَنِّي مِنْ ضَمِيرُهُ وَضَمِيرِي أَبَدًا بِالْمَغِيبِ يَنْتَجِيانِ
نحن شخصان إِنَّ نَظَرْتَ م وروحان إذا ما اختبرت يمتزجان^(١)
ومما ينبغي التنبيه له أننا لا نستطيع أن نقسم الشعراء المتغزلين في القرن الثاني بحسب تلك الأنواع التي ذكرناها ، لأننا كثيراً ما نجد الشاعر الواحد يكتب في عدة أنواع ولا يلتزم ناحية بعينها . فالحسين بن الضحاك مثلاً له في التغزل بالمذكر ، كما له في التغزل المعنوي . بل إن التغزل بالمذكر أحياناً كان فيه تغزل معنوي وهذه الأبيات التي ذكرناها للحسين بن الضحاك ضمن قصيدة في التغزل بالمذكر . وبشار له في التغزل الحسي الفاحش كما له في التغزل المعنوي أيضاً ، وهكذا .

وجملة المعاني التي يغوص فيها شعراء التغزل المعنوي تلور حول صمدق الحبيب في حبه ورغبته الشديدة في محبوبته ، وأنه يلقي العناء كل العناء في سبيل هذا الحب ، ومع ذلك يصبر لعل الأيام تنيله مطلوبه ، يقول مطيع بن إلياس في مثل هذه المعاني :

نازَعَنِي الحُبُّ مَدَى غَايَةِ بَلَيْتُ فِيهَا وَهُوَ عَضُّ جَلِيدِ
 لَوْ صُبَّ مَا بِالْقَلْبِ مِنْ حُبِّهَا عَلَى حَدِيدٍ ذَابَ مِنْهُ الْحَدِيدُ
 حُبِّي لَهَا صَافٍ وَوَدَى لَهَا مَخْضُ وَإِسْقَامِي عَلَيْهَا شَدِيدُ
 وَزَادَنِي صَبْرًا عَلَى جُهِلِهَا أَلْقَى وَقَلْبِي مُسْتَهَامُ عَمِيدُ
 أَنِّي سَعِيدُ الْجَدِّ إِنْ نِلْتُهَا وَأَتْنِي إِنْ مِتُّ مِتُّ شَهِيدُ^(١)

وكثيراً ما يرق الشعراء المتغزلون في هذا النوع المعنوي فيتوسلون بالحمام للإبلاغ سلامهم للحبيبة التي ألقت بهم الحب في قلوبهم وتركهم صرعى عاجزين ، يقول ربيعة الرقي وهو من أشهر المتغزلين في القرن الثاني :

حَمَامَةٌ بَلَّغْنِي عَنِّي سَلَامًا حَبِيبًا لَا أَطِيقُ لَهُ كَلَامًا
 وَقَوْلِي لِلَّتِي غَضِبْتَ عَلَيْنَا عَلَامَ وَفِيمَ يَا سَكْنَى عَلَامَا
 لَقَدْ أَقْصَدْتُ حِينَ رَمَيْتِ قَلْبِي بِسَهْمِ الْحُبِّ إِنْ لَهُ مِسْهَامَا
 زَجَرْتُ الْقَلْبَ عَنْكَ فَلَمْ يُطْعَنِي وَيَأْنِي فِي الْهَوَى إِلَّا اعْتِزَامَا
 إِذَا مَا قَلْتُ أَقْصَرُ وَاسْلُ عَنْهَا أَيْ مِنْ صَرْمِكُمْ إِلَّا انْهَزَامَا^(٢)

وقد يتذلل الشاعر وينضرع لمحبوبته ويقر لها بأنه عبد خاضع ويسألها أن تعنقه .
ومن ذلك قول إبراهيم السواقي :

أَلَمْ تَنْهَ نَفْسَكَ أَنْ تَعْشِقَا وَمَا أَنْتَ وَالْعِشْقَ لَوْلَا الشَّقَا
 أَمِنْ بَعْدِ شُرْبِكَ كَأْسِ النُّهَى وَشَمُّكَ رِيحَانُ أَهْلِ التُّنَى
 عَشِقْتَ فَأَصْبَحْتَ فِي الْعَاشِقِينَ أَشْهَرَ مِنْ فَرَسٍ أَبْلَقَا
 أَذْنِيَايَ مِنْ غَمْرِ بَحْرِ الْهَوَى خُذِي بِيَدِي قَبْلَ أَنْ أَغْرَقَا
 أَنَا لَكَ عَبْدٌ فَكُونِي كَمَنْ إِذَا مَرَّةً عَبْدُهُ أَعْتَقَا^(٣)

أما بشار فهو يذكر حزن قلبه ووجيهه ويصف دموعه التي تنهل كلما ذكرت

(١) تاريخ بغداد ١٣ : ٢٢٦ .

(٢) طبقات ابن المعتز : ١٦٣ .

(٣) الكامل للمبرد : ٢٥٠ .

أمامه حييته . ويذكر كآبته الدائمة وصمته في المجالس كأنه غريب يتروى دون أن يشارك في الحديث . وما ذاك كله إلا لأنه يرى حييته ولا يستطيع لقاءها ، ولو تم له هذا اللقاء لهدأت نفسه وبرئ قلبه من جراحه ، يقول :

لقد زادني ما تعلمين صباية	إليك فليلقلب الحزين وجيب
وما تذكرين الدهر إلا تهللت	لعني من شوق إليك غروب
أبيت وعيني بالدموع رهينة	وأصبح صبا والفؤاد كتيب
إذا نطق القوم الجلوس فإني	أكب كائي من هوال غريب
أرانا قريباً في الجوار ونلتق	مراراً ولا نخلو وذاك عجب
ألا ليت شعري هل أزورك مرة	وليس علينا يا عبئ رقيب
فنشني فؤادينا من الشوق والهوى	فإن الذي يشني المحب حبيب ^(١)

وفي قصيدة أخرى يحاطب بشار قلبه ويستغرق القصيدة كلها في هذا الخطاب ، وهو يستنكر في مطلعها خضوعه لحييته ويقول له :

عَدِمْتُكَ عاجلاً يا قلبُ قَدْبا أتعجلُ من هويتَ عليك ربّاً ؟
وهو يسأله غاضباً كيف يخضع لها دون أن يأخذ ثمناً لهذا الخضوع ، وكيف يبيت مروءاً كل ليلة من هذه الحسناء التي تشبه الريحانة ، ومع ذلك فهو باق على حبه :

بأي مشورة وبأي رأي	تملكها ولا تسفك عذبا
أمن ريحانة حسنت وطابت	تبيت مروءاً وتظل صبا

ويذكر بشار قلبه بما يلقاه في حبه من عذاب ومع ذلك فهو لا يتحول عن حب وكأنه لا يجد حسناء سواها ، وهو ينذره بأن بكاءه من الحب وهو لا يزال طفلاً سوف يتحول عذاباً حين يتمكن منه هذا الحب ويكبر :

تروغ من الصحاب وتبتغيها	مع الوسواس منفرداً مكباً
-------------------------	--------------------------

كَأَنَّكَ لَا تَرَى حَسَنًا سِوَاهَا وَلَا تَلْقَى لَهَا فِي النَّاسِ ضَرْبًا
بَكَيْتَ مِنَ الْهَوَى وَهَوَاكَ طِفْلٌ فَوَيْلَكَ ثُمَّ وََيْلَكَ حِينَ شَبَا
ثُمَّ يَصِفُ سِهَادَ هَذَا الْقَلْبِ وَشِقَاءَهُ فِي حَبِّهِ وَكَيْفَ أَنَّهُ أَشْقَاهُ مَعَهُ وَيَطْلُبُ مِنْهُ
السُّلُو عَنْ يَحِبِّ ، يَقُولُ :

إِذَا أَصْبَحْتَ صَبَّحَكَ التَّصَابِي وَأَطْرَابُ نَصَبٍ عَلَيْكَ صَبَا
وَتُمْسِي وَالْمَسَاءَ عَلَيْكَ مُسْرٌ يَقْلُبُكَ الْهَوَى جَنْبًا فَجَنْبًا
أَنْظِرْ رَهْبَةً وَتُسِرْ رَغْبًا لَقَدْ عَذُّ بَتْنِي رَغْبًا وَرَهْبًا
أَلَا يَا قَلْبُ هَلْ لَكَ فِي التَّعْزَى فَقَدْ عَذَّبْتَنِي وَلَقِيتَ حَسْبًا
وَمَا أَصْبَحْتَ تَأْمَلُ مِنْ صَدِيقٍ يَعْدُ عَلَيْكَ طَوْلَ الْحُبِّ ذَنْبًا^(١)

ومثل هذه القصيدة تعتبر جديدة في شعر النخزل إذ تظهر فيها ذاتية المحب كما أنه يكشف عن مشاعره ويحللها باستخدام وسيلة مبتكرة حقًا وهي مخاطبة قلبه حيث يكمن الحب ويعذبه . ولئن كان الأصفهاني قد ذكر أن عمر بن أبي ربيعة هو أول من خاطب القلب ، فإن بشارًا قد أربى عليه وقارب الغاية لأن خطابه للقلب لم يكن في بيت أو بيتين كما جاء في شعر عمر ، وإنما كان في قصيدة كاملة تقتصر على هذه المخاطبة وهذا التحليل الدقيق لمشاعر الحب المعنوي .

وكما سبق عمر بن أبي ربيعة بشارًا في مخاطبة قلبه سبقه أيضاً في كتابة تغزله في صورة رسالة غرامية ولكن طبيعة هذه الرسائل الغرامية أوضح عند بشار بما فيها من خطاب وتسلیم ، وأما بعد ، وكل ما تتضمنه الرسائل الحقيقية ، ولدينا من هذا النوع مقطعتان لبشار يقول في إحداها :

مِنَ الْمَشْهُورِ بِالْحُبِّ إِلَى قَامِسِيَةِ الْقَلْبِ
سَلَامٌ لِلَّهِ ذِي الْعَ رَشٍ عَلَى وَجْهِكَ يَا حَبِيبِي
فَأَمَّا بَعْدُ يَا قُرَّ ةَ عَيْنِي وَمُنَى قَلْبِي

ويا نَفْسِي التي تَسْكُنُ بـ مِنْ الْجَنْبِ وَالْجَنْبِ
لقد أنكرتُ يا عبدُ جَفء ۞ مِنْكَ في الكُتُبِ^(١)

وفي شعر التغزل المعنوي ظاهرة أخرى جديرة بالاعتبار حقاً ، وهي اقتصار بعض الشعراء الذين غلب عليهم هذا النوع من التغزل على محبوبة واحدة يديرون حولها جميع شعرهم . ومثل هذه الظاهرة لم توجد في شعر التغزل في الحجاز في القرن الأول اللهم إلا في الشعر العذري ، وهذا الشعر الذي نحن بصددده في القرن الثاني ، وهو تغزل معنوي يدور حول حبيبة بعينها ، يتوجه الشاعر إليها بكل غزله ويجعلها محوراً لشعره ويكون حديثه في الغالب عفيفاً نقياً ، لا تسفل فيه ولا مجون يمكن أن يكون امتداداً طبيعياً للشعر العذري^(٢) . ومن هؤلاء الشعراء الذين نقصدهم على ابن آدم وكان تاجراً من أهل الكوفة يبيع البز ، وكان متأدباً صالح الشعر - كما يقول أبو الفرج الأصفهاني . وقد توجه بشعره كله إلى جارية كان يحبها اسمها منلة . ويظهر أنها كانت ملك يمينه ثم اضطر أن يبيعها . وهنا استعلن حبه الدفين بصورة قوية حارة حتى إنه مات أسفاً على فراقها . ويذكر أبو الفرج أن قصة حب علي بن آدم ومنلة كانت قصة شعبية يتناقلها الناس ، وأن أهل الكوفة قد ألفوا فيها كتاباً يروى دقائق قصة هذا الحب العنيف وما قاله علي بن آدم من أشعار في حبيبته ، وكان أكثر هذا الشعر أغنيات تتردد في المجالس ومن ذلك الشعر قوله :

صاحوا الرّحيل وحنّى صَحْبِي قالوا الرّواح فطُبروا لُبِّي
واستقتُ شوقاً كاد يقتلني والنفسُ مُشْرِفةٌ على نَحْبِ
لم يَلْقَ عند البين ذو كَلْفٍ يوماً كما لاقيتُ مِنْ كَرَبِ
لا صبرَ لي عِنْدَ الفِراقِ على فَقَدِ الحَبِيبِ وَلَوْعَةِ الحُبِّ^(٣)

(١) ديوان بشار ١ : ٢٠٦ .

(٢) في إثباتنا وجود شعر عفيف غير شعر ابن الأحنف مخالفة صريحة لقول شوقي ضيف (. .) وبذلك أصبحنا نفتقد في هذا العصر الشاعر العفيف إلا ما كان من العباس بن الأحنف ، وهو يعد شذوذاً على ذوق العصر وذوق إمامته وشعراته (انظر : الفن ومذاهبه في الشعر العربي الطبعة الرابعة ص ٦٤) .

(٣) الأغاني ١٤ : ٤٩ .

ومن هؤلاء الشعراء أيضاً المؤمل بن جميل بن يحيى بن أبي حفصة وقد عاش في أيام المهدي ، وهو ابن عم مروان بن أبي حفصة . ويعرف المؤمل باسم قتيل الهوى فيما نخبرنا الخطيب البغدادي . ويبدو أنه استنفذ شعره في حبيبة واحدة لا نعرف اسمها . كان يرى أن عشقها سوف يؤدي به ، ومن هنا جاءت تلك التسمية « قتيل الهوى » وما قاله في تغزله :

أنا مَيِّتٌ مِنْ جَوَى الْحُبِّ بٌ قِيا طِيبَ مَعَانِي
آن مَوْتِي يَا نِيقَانِي فاحضروا اليوم وفائي
ثم قولوا عِنْدَ قَبْرِي يا قَتِيلَ الْغَانِيَاتِ^(١)

وما نلاحظه على هؤلاء الشعراء الغزلين أنهم في الغالب لم يتجهوا إلى أي غرض آخر من أغراض الشعر ، بل اقتصروا على الغزل ، فلم يهتموا بالصراع السياسي أو المذهبي الذي كان دائراً في عصرهم . ولم يتجهوا بشعرهم إلى الخليفة أو غيره لملحه ونبل عطاياه ، فقد شغلهم الحب عن كل ذلك . ولهذا يقول أبو الفرج عن عكاشة بن عبد الصمد : (شاعر مقل من شعراء الدولة العباسية ليس ممن شهر وشاع شعره في أيدي الناس ولا ممن خدم الخلفاء ومدحهم)^(٢) . والسبب في هذا أن هؤلاء الشعراء كانوا يعبرون عن أحاسيسهم ومشاعر قلوبهم في صدق ولا يتكلفون لذلك ، ولا يبغون من وراء شعرهم نفعاً مادياً اللهم إلا التنفيس عن حبيهم وعواطفهم الجياشة . ولهذا انزوى أكثرهم بعيداً عن الشهرة ولم يهتم أحد بجمع شعرهم ورواية أخبارهم ودراستهم . وعكاشة هذا قال أكثر شعره في جارية كان يهاها اسمها « نُعَيْمٌ » ومن شعره فيها الذي تنضح منه لهفته ووجده ، والذي ترعى في أبياته نار الحب كما تتمثل في تكراره لكلمة نعيم وكأنه يجد لذة في مناداتها وترديد اسمها ، قوله :

أُنَعِّمُ حُبُّكَ سَلْنِي وَبِرَانِي وَإِلَى الْأَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ دَعَانِي
أُنَعِّمُ لَوْ تَجْدِينِ وَجْدِي وَالَّذِي أَلْتِي بِكَيْتٍ مِنَ الَّذِي أَبْكَانِي
أُنَعِّمُ سِيدَتِي عَلَيْكَ تَقَطَّعَتْ نَفْسِي مِنَ الْحَسَرَاتِ وَالْأَحْزَانِ

(١) تاريخ بغداد ١٣ : ١٨٠ .

(٢) الأغاني ٣ : ٢٥٨ .

أنعيمُ قد رَجِمَ الهوى قلبي وقد بكتِ الثَّيابُ أَسَى على جُثمانِي
 أنعيمُ وانحدرتُ مدايحُ مقلتي حتى رحمت لرحمتي إخواني
 أنعيمُ مثلكَ الهيامُ لمقلتي فكأنني ألقاك كلَّ مكانٍ ..

ويبدو أن نعيم هذه كانت بجارية مغنية لأن الشاعر بعد أن استعطفها في
 الأبيات السابقة ووصفها ما يلقاه في حبها من وجد وضئى ، وصف لنا كيف تعلق
 فؤاده بها عن طريق فيها الجميل فقال :

تُنسى الحَلِيمَ مِنَ الرجالِ معادَهُ بينَ الغِناءِ وعودِها الحَنانِ
 حتى يعود كأن حَبَّةَ قلبِهِ مشدودةً بِمِثَالِثِ ومِثَانِي
 ظَلْتُ تُغَنِّينِي وتُعطفُ كَفِّها بالعودِ بين الراح والرَّيحِ انِ
 فسمعتُ ما أبكى وأضحك سامِعاً وسكرتُ مِنْ طَرَبٍ ومن أشجانِ
 ومشيتُ في لُجَجِ الهوى مُتَبَخِّراً ومشي إلى اللّهُ في الألوانِ^(١)

ومن هؤلاء الشعراء أيضاً الذين قصروا شعرهم الغزلي - وأحياناً شعرهم كله -
 على حبيبة واحدة ابن ربيعة المدني وكانت حبيته اسمها زينب لذلك سمى الرواة
 قصائده بـ (الزيانب)^(٢) وشعره فيها بلغ حدّاً كبيراً من الخفة والرشاقة والركة ،
 ولذلك كان أكثره يغنى ، ومن قوله :

أَقصَدْتُ زَيْنَبُ قلبي وَسَبَّتُ عَقْلِي وَلَبَّيْ
 تَرَكَتَنِي مُسْتَهَاماً أَسْتَغِيثُ اللَّهَ رَبِّي
 لَيْسَ لِي ذَنْبٌ إِلَيْهَا فَتَجَازِينِي بِذَنْبِي
 وَلَهَا عِنْدِي ذُنُوبٌ فِي تَنَائِيهَا وَقُرْبِي^(٣)

ولعل أشهر هؤلاء الشعراء المتخصصين في محبوبة واحدة يتغزلون فيها تغزلاً معنوياً
 فيه عفة ورقة العباس بن الأحنف ، ومثله مثل الشعراء الذين ذكرناهم فهو (لم يكن

(١) الأغاني ٣ : ٢٦٦ .

(٢) الأغاني ٤ : ٤٠٢ - ٤٠٤ .

(٣) المصدر نفسه ٤ : ٤٠٢ .

يتجاوز الغزل إلى مديح ولا هجاء ولا يتصرف في شيء من هذه المعاني (١) والذي يقرأ ديوان العباس يدرك جيداً أنه لم يقل شعراً إلا في حبيبة واحدة هي (فوز) أما (ظلوم) و (ذلفاء) اللتان ذكرهما مرة أو مرتين في ديوانه فهما صفتان في الغالب أطلقهما على محبوبته .

وفي شعر الأحنف يتضح ما قلناه عن عفة أولئك الشعراء الذين قصرُوا شعرهم على التغزل بمحوبة واحدة ويتضح لنا عفته في قوله :

وما بيننا من ربيبة غير أننا ولا مثلها يوماً يُسمى إلى مثلي
ولاني لأرعى حقَّ فوزٍ وأتقى عليها عُيونَ الكاشحين ذوى المثل
ولاني وإياها كما شَفْنَا الهوى لأهل حِفَاطٍ لا يُدْنِسُ بالجهل (٢)

وواضح أيضاً أن العباس كان يعيش بحبه وله ، فهو يقول :

كان لي قلبٌ أعيش به فاضطلي بالحبِّ فاحترقاً (٣)
ويقول أيضاً :

أحرمُ منكم بما أقولُ وقد نالَ به العاشقونَ منَ عشقوا
صِرْتُ كَأَنِّي ذُبَالَةٌ نُصِبْتُ نُضِيٌّ لِلنَّاسِ وَهِيَ تَحْتَرِقُ (٤)

ويعصور العباس مدى شعوره بالضيقة في حبه في ذلك البيت الصادق العميق :

أباح حِمِي قلبي الهوى فأذله أَلَا لَيْتَ لَمْ أَخْلُقْ وَلَمْ يُخْلَقِ الْحُبُّ (٥)

وقد صدق زكي مبارك في ملاحظته أن العباس بن الأحنف قد وقف عند غزل المؤنث حين كان النسيب يفيض بالكلام عن الغلمان (٦) . والحقيقة إن العباس لم يكن وحده في هذا وإنما جميع من ذكرنا من الشعراء الذين اقتصرُوا على حبيبة

(١) الأغاني ٨ : ٣٥٢ .

(٢) ديوان العباس بن الأحنف : ١١٩ .

(٣) المصدر نفسه : ١٠٩ .

(٤) ديوان العباس : ١١١ .

(٥) المصدر نفسه : ١٨ .

(٦) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) : العباس بن الأحنف .

واحدة يتغزلون فيها ، كانت العفة طابع شعرهم كما سبق أن بينا . ومع العفة تجنب التغزل بالمذكر بطبيعة الحال .

ويرى بلاشير أن العباس كان يتبع خطوات شعراء الحجاز الغزلين وبخاصة جميل بثينة والأحوص والعرجي ونحن لا نستبعد وجود هذا التأثير عند هذه المجموعة من شعراء القرن الثاني الذين قصروا شعرهم على التغزل وفي محبوبة واحدة فقط ، ولكن هناك فوارق واضحة بين متغزلي الحجاز والمتغزلين في القرن الثاني من ناحية لغة شعرهم وتطور الصورة الشعرية بتأثير الحضارة الجديدة ، وتطور الثقافة بوجه عام ، ومن ناحية تغير الألفاظ والأوزان بصورة عامة خضوعاً لمقتضيات الغناء الذي انتشر انتشاراً واسعاً أكثر مما أتبع له في القرن الأول بحيث نجد أغلب ديوان العباس بن الأحنف مثلاً عبارة عن مقطعات صغيرة لا يتجاوز بعضها بيتين فحسب . وبلاشير يخطئ في فهم طبيعة القرن الثاني حين يسأله إذا كان شعر العباس نابهاً عن عاطفة صادقة أم مجرد تقليد . وقد بنى سؤاله على ملاحظته أن شعر العباس لا يتضمن حبا مثالياً في مجموعته بل نجده يتحدث أحياناً عن حب القيان^(١) . والحب المثالي لا يتنافى إطلاقاً مع حب القيان لأنهم كما سبق أن ذكرنا كن مدار التغزل في القرن الثاني ، وليس من الغريب أن تكون « فوز » محبوبة العباس إحدى هؤلاء القيان . فلماذا لا يكون حب العباس لها مثالياً مع أنه يقتصر عليها ولا يتعداها إلى غيرها كما نجد عند بشار مثلاً ؟ وفي هذا التغزل المعنوي يخطر لنا نوع آخر من الحب يعرف عند الصوفية بالعشق الإلهي فتساءل : هل عرف هذا النوع من الحب في القرن الثاني ؟ إن ماسينيون يرى أن هذا القرن شهد خلافاً اصطلاحياً حول هذا الحب ، هل يسمى محبة أو عشقاً . ويقول في ذلك : (كان عبد الواحد ابن زيد يرى أن كلمة (عشق) هي الوحيدة المعترف بها في التحدث عن الله ، وكان يرفض كلمة (محبة) على أساس أنها أثر لا يليق من آثار اليهود والمسيحية ، مؤمناً كل الإيمان بالعشق الإلهي ، أما مالك بن دينار ومضر القاري وذو النون المصري فيقترحون اللفظ (شوق) . بيد أن كلمة (حب) التي اختارها أبان بن أبي عياش ويزيد الرقاشي وجعفر الصادق ورابعة هي التي انتهت بالظفر والسيادة

بفضل معروف الكرخي والمحاسبي (١) .

ويرفض عبد الرحمن بلوى أن يكون هذا الرأي المنسوب إلى عبد الواحد بن زيد صحيحاً مستنداً إلى قول صاحب (جامع الأصول) : « ولا يوصف العبد بالعشق لله تعالى لأن العشق مجاوزة الحد في المحبة ، ولا يجاوز أحد في محبة الله تعالى قدر استحقاقه ، بل لا يبلغ إلى ذلك القدر ، ولو اجتمعت محبة الخلق كلهم » . واستناداً إلى ذلك أيضاً يرى عبد الرحمن بلوى أن أحداً لم يتكلم في الحب (أو المحبة) الإلهي قبل رابعة العلوية وأنها هي أول من أدخلت هذا المعنى في التصوف الإسلامي بالمعنى الحقيقي الكامل للحب ، لا مجرد التعبير بالفاظ عنه تعبيراً ظاهرياً (٢) .

والآيات التي تنسب إلى رابعة في هذا الحب قد ذكرناها من قبل عند الحديث عن الزهد ، وهي قولها :

أَحِبُّكَ حُبِّيْنِ : حُبُّ الْهَوَى وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِّذَاكَ
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى فَشَغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ فَكَشْفُكَ لِلْحُجُبِ حَتَّى أَرَاكَ
فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ

وقد جمع عبد الرحمن بلوى أكثر تفسيرات الصوفية في هذين النوعين من الحب اللذين تذكرهما رابعة ، وقد جاء في بعض هذه التفسيرات أن حب الهوى هو الصادر عن طريق النعم والإحسان أي الحب الناشئ عن المنح والهبات والأفضال ، فهو حب الشنم بأنعم الله ، فهو إذن حب حسي لأن المقصود بالنعم هنا النعم المادية لا الهبات القلمية . أما الحب الذي هو أهل له فهو حب التعظيم والإجلال لوجه العظيم ذي الجلال أي الحب الذي لم يكن باعته نعمة ولا مدخل فيه للمتعة الحسية ، بل باعته المحبوب نفسه لذاته وبذاته (٣) .

وسواء أصحت هذه الآيات المنسوبة إلى رابعة العلوية أم لم تصح فإنها تعد بداية وأولية لموضوع العشق الإلهي الذي نتما واتسع فيما بعد على يد العلاج ومن جاء

(١) انظر : شهيدة العشق الإلهي : ٦٠ .

(٢) انظر : شهيدة العشق الإلهي : ٦٦ ، ٦٧ .

(٣) انظر : المصدر نفسه : ٦١ .

بعده من المتصوفة وخاصة ابن الفارض . ولكننا مع ذلك نشير — إن صحت نسبة الأبيات . إلى أن القرن الثاني قد شهد بداية تحول في التغزل المعنوي إلى ناحية سامية علوية لم تكن موجودة من قبل لا في شعر العفرين ولا عند غيرهم . وهذا يكشف لنا أيضاً ذلك التناقض الذي كان موجوداً في اتجاهات شعر هذا القرن ما بين زندقة وزهد ، ومجون وتصوف ، وحب فاحش وعشق ذكور ، يقابله حب عفيف بل حب إلهي أيضاً .

وإذا تركنا التغزل المعنوي إلى التغزل الحسي وجدنا أن القرن الثاني تميز بنوع عابث ماجن يصل أحياناً إلى حد الإفحاش . وهذا التغزل الحسي إذا كانت بذوره قد وجدت عند امرئ القيس في العصر الجاهلي وعمر بن أبي ربيعة في القرن الأول ، فإنه قد بلغ في القرن الثاني درجة التهلك والعهر مع الانتشار الواسع بسبب التأثيرات الاجتماعية القوية وشيوع المجون والحلاعة بين الطبقات المختلفة . والشاعر في هذا التغزل الحسي يذكر من الحبيبة كل ما يشبه منها ويصف ما كان بينه وبينها أو ما يود أن يكون بينهما من صلة حسية ، ويكون محور شعره في الغالب تلك الرغبة الجنسية العارمة التي تتأجج في كيانه . ويترأخ هذا النوع من الشعر بين العبث الماجن والإفحاش الخبيث . ومن التغزل العابث قول محمد بن أمية بن أبي أمية :

أَيَا كَثِيرَ الْعَلَلِ وَيَا قَلِيلَ الشَّغْلِ
وَيَا لَذِيذَ الْقُبَلِ وَيَا عَظِيمَ الْكَفْلِ
سَرَعَةَ هَذَا خُنْتَنِي فَأَيْنَ أَيْمَانُكَ لِي
تُؤَيِّسُنِي مُجْتَهِدًا مِنْكَ وَيَا بِي أَمَلِي^(١)

ويشتد هذا العبث ويمجنح إلى التصريح بالرغبة في المحبوبة كما في قول الحاركي :

قُلْتُ يَوْمًا لَهَا وَخَرَّكَ مَتَى الْعُودَ بِمَضْرَابِهَا فَغَنَّتْ وَغَنِّي
لَبَنِي كُنْتُ ظَهَرَ عُودِكَ يَوْمًا فَإِذَا مَا احْتَضَنْتَنِي كُنْتُ بَطْنًا
فَبَكَتْ ثُمَّ أَعْرَضَتْ ثُمَّ قَالَتْ مَنْ بِهَذَا أَتَاكَ فِي النَّوْمِ عَذَا
قُلْتُ لِمَا رَأَيْتُ ذَلِكَ مِنْهَا يَا بِي مَا عَلَيْكَ أَنْ أَتَمْنَى^(٢)

وكما في قول أبي نواس وهو أكثر تصريحاً حين يخاطب حبيته :

لئن رأيتك في المنام كأنما أرويتني من ريق فيك البارد
وكان كفك في يدي وكأنما بتنا جميعاً في فراش واحد
ثم انتبهت ومعضمك كلاهما بيدي اليمين وفي شمالك ساعدي^(١)

ومن الشعراء الذين نجد لهم شعراً في التغزل الحسي مسلم بن الوليد الذي نجد فيه أحياناً شيئاً من روح عمر بن أبي ربيعة ، ومع ذلك فلم لا يفحش في تغزله ، فهو يقول في إحدى قصائده :

نهاني عنها حُبها أن أسورها بلغم فلم أفك ولم أتبل
أخذت ليطرف العين منها نصيبه وأخليت من كفى مكان المخلخل
سقتني بعينها الهوى وسقيتها فدب دبيب الراح في كل مفصل^(٢)

ولعل زعيم التغزل الحسي الفاحش في القرن الثاني هو بشار ، ونستطيع أن نتمثل خطورة تغزله في منع المهدي له وتحريمه عليه ، ويرى محمد جابر عبد العال أن بشاراً كان يتبع الغلاة والروافض من الشيعة الذين يستباحون كل المحرمات وأنه اتخذ الغزل مطية لدعوته إلى إباحة اللذة ، وذلك بتحريض الشباب ألا يعبأوا بشقايد أو أوضاع دينية في سبيل الفوز باللذة ، ولهذا حاربت الدولة تغزله لأنه كان يحمل في طياته الإثم والتحريض على الإباحية^(٣) .

وعلى الرغم من إيماننا بفحش تغزل بشار وتضمنه نوعاً من الإباحية إلا أننا نستبعد أن يكون هذا الفحش مقصوداً لذاته لإفساد المجتمع الإسلامي وتحريض الشباب على الفسق والفجور . ولماذا يكون بشار وحده صاحب مذهب في التغزل الحسي الفاحش ولا يكون غيره من الشعراء ، إننا نعتقد أن تيار التغزل الفاحش كان قوياً في القرن الثاني خضوعاً لتأثيرات اجتماعية متعددة ، وأن هذا التيار قد اجتذب إليه عدداً من الشعراء ممن وجد فيهم استعداداً طبيعياً لتقبله .

(١) ديوان أبي نواس : ٤٣ .

(٢) ديوان مسلم بن الوليد : ١٤٢ .

(٣) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٤٢ .

ولعل خير ما يمثل لنا هذه التزعة الحسية الفاحشة عند بشار قصيدته الرائية التي يصف فيها تغريره بفتاة صغيرة وحيرتها فيما تتعلل به لأهلها حينما يرون في جسدها آثار فتكه بها ، يقول في هذه القصيدة :

حَسْبِي وَحَسْبُ الَّتِي كَلِفْتُ بِهَا	مِنْهُ وَمِنْهَا الْحَدِيثُ وَالنَّظَرُ
أَوْ قُبْلَةً فِي خِلَالِ ذَاكَ وَلَا	بِأَسْ إِذَا لَمْ تُحَلِّ الْأُزْرُ
أَوْ لِحْسٍ مَاتَحْتَ مِرْطَهَا بِبَيْدِي	وَالْبَابُ قَدْ حَالَ دُونَهُ السُّرُ
وَالسَّاقُ بَرَّاقَةٌ خَلَّاهَا	وَالصُّوْتُ عَالٍ فَقَدْ عَلَا الْبَهْرُ
وَامْتَرَخَتْ الْكَفَّ لِلْغِزَالِ وَقَا	لَتِ الْهَ عَنِّي وَالْدَّمْعُ مَنْحَلِيرُ
أَذْهَبُ فَمَا أَنْتِ كَالَّذِي ذَكَرَ	رَوَا : أَنْتِ وَرَبِّي مُعَارِكُ أَشْرُ
وَوَغَابَتْ الْيَوْمَ عَنْكَ حَاضِنَتِي	فَاللَّهُ لِي الْيَوْمَ مِنْكَ مُنْتَصِرُ
يَا رَبِّ خُذْ لِي فَقَدْ تَرَى ضَعْفِي	مِنْ فَاسِقِ الْكَفِّ مَا لَهُ شَكْرُ
أَهْوَى إِلَى مِعْضَدِي فَرَضَضَهُ	ذُو قُوَّةٍ مَا يُطَاقُ مُقْتَدِرُ
يُلْصِقُ بِي لِحْيَةً لَهُ نَحْشَنَتْ	ذَاتِ سَوَادٍ كَأَنَّهَا الْإِبْرُ
حَتَّى اقْتَهَرَنِي وَإِخْوَتِي غَيْبُ	وَبَلَى عَلَيْهِمْ لَوْ أَنَّهُمْ حَضَرُوا ^(١)

وواضح من هذه القصيدة أن التغزل الحسي الفاحش قد لا يكون وصفاً حسيّاً مباشراً للمحبوبة ، ولكن من الجائز أن يصف فعلاً محسوساً وقع بين شاعر وصاحبته كما في هذه القصيدة . ويبدو أن بشاراً كان مغرماً بهذا النوع من الشعر الذي يصف فيه غرامه الحسي الفاحش ونهمه الشهواني للمرأة ، مما دفع الخليفة المهدي - كما ذكرنا - إلى تحريم هذا النوع من الشعر حفظاً للآداب العامة ورعاية لأخلاق الشبان والشابات الذين كانوا يتلهفون إلى سماع مثل هذه القصائد التي تكشف لهم أسرار الجنس ومغامراته ، تماماً كما يفعل الشباب في عصرنا الحاضر بالنسبة للكُتب أو المجلات أو الصور الفاضحة التي يتداولونها سرّاً فيما بينهم .

ودليلنا على ما نقول عن نوع تغزل بشار أبياته التي يشير فيها إلى منع المهدي

لتغزله الذى يفهم أنه الحسى الفاحش وهى التى يقول فيها :

وغيرى يقال الرُذْفِ هَبْتُ تلومنى ولو شهدت قبرى لصلت على قبرى
تركت لمهدى الصلاة رُضابها وراعت عهداً بيننا ليس بالختر
وكنت إذا اعتلت على قرينة ملأت بأخرى عادة لذنة حبرى^(١)
ومع شهرة بشار فى التغزل الحسى الفاحش فإننا نجد له تغزلاً حسيّاً عادياً ،
وتغزلاً معنويّاً أيضاً ، ذلك أن بشاراً قد ترك لنا ديواناً ضخماً فى التغزل متعدد المنازع
والألوان غزير المعانى ، متنوع الأسلوب بعضه يجرى على النهج القديم ، وبعضه
الآخر جديد فى وزنه وألفاظه وصياغته . وقد قدمنا من هذا الجديد ألواناً مختلطة .
وتغزل بشار ليس كله رقيقاً جميلاً ، بل إننا نجد فيه السخيف أيضاً ، ومن ذلك
قوله :

أشتهى أن أدس قبلك فى م التُرب لكى تُصبحى بنا كالمُصابه^(٢)
أو قوله :

هِيَ الرُّوحُ مِنْ نَفْسِي وَلِلْمَعِينِ قُرَّةٌ فِدَاءُ لَهَا نَفْسِي وَعَيْنِي وَحَاجِبِي^(٣)
وبشار فى تغزله يذكر أسماء كثيرات من نساء البصرة فى عهده ، فحبايبه
عديدات بصورة ظاهرة ، لأن العلاقة بينه وبينهن ليست علاقة حب بقدر ما هى
صلة عابرة أو نزوة طارئة . ومع ذلك فقد كانت « عبدة » مداراً لقصائد كثيرة
فى ديوانه .

وعلى الرغم من تعدد أنواع التغزل فى ديوان بشار إلا أنه يخلو من ذلك النوع
الجديد الذى ابتلى به القرن الثانى وهو التغزل بالملذكر . بل إن بشاراً يهجو حماد
عجراً لشغفه بالغلمان إذ يقول :

يا وَيْحَ حَمَادِ أَمِنْ نَظْرَةٍ راح أسيراً غيرَ مَجْنُوبِ
لله ماران على قلبه من ماحِرِ الْمُقْلَةِ مَشْبُوبِ

(١) ديوان بشار ٣ : ٢٧٨ .

(٢) ديوان بشار ١ : ١٩٣ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ٢٠٤ .

كَأَنَّهُ هَارُوتُ يَوْمَ اغْتَدَى يُدِيرُ عَيْنِيهِ بِتَقْلِيلِ
أَغْنَى أَحْوَى لَانٍ فِي رِقَّةٍ يَخْتَالُ فِي الْخَزْزِ فِي الطُّبِّ
بَدَأَ لِحِمَادٍ فَأَبْدَى لَهُ شُغْلًا عَنِ الدَّرِيَاكِ وَالْكُوبِ^(١)

وحب الجنس أو ما يسميه علماء النفس Homosexuality انحراف شاع في القرن الثاني لأسباب اجتماعية قوية التأثير . وقد ذكرنا من قبل أن وفرة الجوارى في هذا العصر وشيوع التهنك والخلاعة بينهن وتيسر الحصول عليهن بأهون سبيل ، كل ذلك دفع بعض الرجال إلى الزهد في المرأة ومحاولة اقتناص اللذة من سبيل آخر يرضى شهواتهم التي توججها مظاهر الترف والفراغ ووفرة الثراء في مجتمعهم ، يضاف إلى ذلك أن مجالس الشراب التي شاعت في مختلف الطبقات كان سقاتها من فتيان الفرس والروم الذين دربوا على هذا العمل خبر تدريب ، وكانوا على جانب كبير من الجمال والخلاعة في الوقت ذاته . وحينما كانت الحمر تسور في رؤوس الشاربين كانوا يتغزلون في أولئك السقاة ويمجشونهم ويحاولون مواصلتهم بأي سبيل . ولهذا نجد كثيراً من شعر الغزل بالمدح يدور حول هؤلاء السقاة . يقول أبو نواس مثلاً :

يَسْعَى بِهَا خَيْثُ فِي خُلُقِهِ دَمَثٌ يَسْتَأْثِرُ الْعَيْنَ فِي مُسْتَدْرِجِ الرَّائِي
مُقَرَّطٌ . وَأَفِرُّ الْأُرْدَافَ ذَوْغَنَجٍ كَأَنَّ فِي رَاحَتِيهِ وَشَمٌ حِنَاءِ
قَدْ كَسَرَ الشَّعْرَ وَأَوَاتٍ وَنَضْدَهُ فَوْقَ الْجَبِينِ وَرَدَّ الصَّدْعَ بِالْفَاءِ

ومن الملاحظ دائماً أن هذا الشذوذ الجنسي يشيع في المجتمعات التي تبلغ قمة التحضر والرفاهية . وقد ذكر النويهي أن بعض الكتاب الأوروبيين لم ينظر إلى حب الغلمان على أنه انحراف أو شذوذ ولكنه علامة على نوع من التحضر والرفق . وذكر أن أدريه جيد وضع كتابه Corydon للدفاع عن حب الغلمان ، وهو يتنى فيه أن هذا الحب شذوذ أو التواء ويحاول أن يثبت أنه حب جميل نبيل مليء بالعواطف الرائعة وآيات المروءة والتبيل والتضحية وإنكار الذات في سبيل الغلام المحبوب ، وينفى أنه يذيع في فترات الانحطاط ويدعى أنه يتشرب في أوج ازدهار الحضارة كما حدث

(١) ديوان بشار ١ : ٣٦٩ . والمجنوب الذي يسير إلى جانب الفرس ، والمراد هنا أن حماداً

بين الإغريق زمن بركليس ، والرومان زمن أوغسطس ، والإنجليز زمن شكسبير ،
والإيطاليين زمن النهضة ، والفرنسيين زمن النهضة أيضاً ثم في حكم لويس الثالث
عشر. وفي هذه العصور الراقية كان حب الغلمان علناً ومقبولاً قبولاً رسمياً. ويحاول
النوبي أن يطابق بين هذا الكلام وبين ما جاء في شعر التغزل بالذكر عند العرب ،
فيقول إن أبا نواس حاول بالفعل أن يبرر شذوذه بأنه شيء جميل مهذب متحضر
أنتجت الحضارة العباسية الراقية ولم يكن يعرفه العرب الجاهلاء وذلك في قصيدته :

دَعِ الرَّمَمَ الَّذِي دَثَرَا يُقَامِسُ الرِّيحَ وَالْمَطَرَ (١)
فهو يقول فيها :

أَمَّا وَاللَّهِ لَا أَشْرًا حَلَفْتُ بِهِ وَلَا بَطَرًا
لَوْ أَنَّ مَرْقُشًا حَيٌّ تَعَلَّقَ قَلْبُهُ ذَكَرًا

ويجملو لنا صورة ذلك الفتى المعشوق فإذا به فتى ناعم جميل لم يخرج بعد من
حجر حواضنه وقد خططن له طرة على جبينه وعطرته ، يقول فيه :

كَأَنَّ ثِيَابَهُ أَطْلَعَتْ - نَ مِنْ أَزْرَارِهِ قَمَرًا
وَمَرٌّ يُرِيدُ دِيوَانَ الْخَ - رَاجَ مُضْمَخًا عَطِرًا
بِوَجْهِهِ سَابِرِيٌّ لَوْ - نَصُوبَ مَاوِهِ قَطَرًا
وَقَدْ خَطَّتْ حَوَاضِنُهُ - لَهُ مِنْ عَنَبٍ طُرًا
بِعَيْنٍ خَالِطِ التَّفْنِيرِ - فِي أَجْفَانِهَا حَوَرًا
يَزِيدُكَ وَجْهَهُ حُسْنًا - إِذَا مَا زِدْتُهُ نَظَرًا (٢)

وأبو نواس في هذه القصيدة لا يبرر عشق الغلمان بأنه نوع من التحضر
كما ذهب أندريه جيد وكما يحاول النوبي أن يقنعنا ولكنه يقارن بين حياة العرب
الجافية الغليظة والحياة المتحضرة الرقيقة التي أنتجت الحضارة الفارسية ويقول إن مرقشاً
الذي أحب أعرابية جلقة لو رأى غلاماً في ظل تلك الحضارة الجديدة منعماً معطراً

(١) انظر : نفسية أبي نواس : ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) ديوان أبي نواس : ١٣٦ .

لعشقه وفضله على حبيته الأعرابية . وكيف يمكن أن يكون ما قاله أندريه جيد صحيحاً وهو مبني على المغالطة الصريحة . إن هذا النوع من الشذوذ ينشأ فعلاً في العصور التي تبلغ فيها الحضارة ذروتها، ولكنه لا يمثل قمة التحضر وإنما يمثل قمة الفساد المادي في هذه الحضارة وبداية السقوط والانحدار .

وقد انساق النوبي وراء فكرته وما يقوله علماء النفس فركز دراسته على أبي نواس دون غيره من شعراء عصره الذين عرف عنهم هذا الشذوذ أيضاً، لهذا نسب شذوذ أبي نواس إلى اضطراب جسماني في طبيعة تكوينه ، وإلى تربية أمه له دون وجود أبيه قدوة الذكورة ، بالإضافة إلى ظروف العصر نفسه^(١) .

ومثل هذا الاتجاه إلى الدراسة النفسية نجده عند العقاد أيضاً إذ يخصص شذوذ أبي نواس بالترجسية وهو شذوذ دقيق يؤدي إلى خروب شتى من الشذوذ في غرائز الجنس وبواعث الأخلاق . وهذه النزعة منسوبة إلى نرجس وكان فتى من فتيان الأساطير اليونانية بارع الحسن فعشق نفسه . ويرى العقاد أن أبا نواس كان من الشواذ في تكوينه الجنسي ودوافعه النفسية ، ولكن شذوذه غير الشذوذ الذي اشتهر به وهو إثارته الذكران على الإناث ، فغرام أبي نواس بالجنسين وانحرافه مع بني جنسه فاعلاً ومنفعلاً أمر لا يفسره إثار الذكران على الإناث ، ولكن الترجسية تفسره كل التفسير^(٢) .

ونحن لا نرى أن أبا نواس كان معجباً بنفسه كنرجس ، وليس له شعر يصور تلك النزعة . ثم إنه لم يكن وحده في القرن الثاني فاعلاً ومنفعلاً ، بل إن جميع الماجنين والشواذ من الشعراء وغير الشعراء وخاصة عصبة المجان كانوا على هذه الشاكلة ، كما كان أغلبهم من عشاق النساء أيضاً كالحسين بن الضحاك وحماد عجرد ومطيع ابن إلياس وغيرهم . فلماذا إذن لا نصف هؤلاء الشعراء بالترجسية أيضاً لتفسير شذوذهم ؟

ويضيف محمد بديع شريف إلى أسباب انتشار التغزل بالمذكر في القرن الثاني سبباً آخر إذ يجعله أثراً مباشراً لانتشار المانوية في هذا العصر ، وهو يؤكد قوله

(١) نفسية أبي نواس : ٩٣ .

(٢) أبو نواس للعقاد : ٥٧ .

بما ذكره البيروني عند حديثه عن الماتوية من أن كل ماتوى كان يصطحب معه غلاماً أمرد ويستخدمه في شئونه^(١)

وسواء صح هذا أم لم يصح فإن هذه الآفة قد انتشرت في المجتمع الإسلامي في القرن الثاني انتشاراً واسعاً ظهر صدها في الشعر بطبيعة الحال ، حتى إن هذا اللون الشاذ من التغزل أصبح نوعاً جديداً في تاريخ الشعر العربي .

وكان ظهور الغلاميات أيام الأمين فيما يؤول الرواة - وهن فتيات في زى غلمان - جمعاً لنوعين من الشهوة أقبل على وصفه الشعراء المنحرفون ، فأبو نواس يقول في غلامية كانت تدور عليه بالحر :

مِنْ كَفِّ ذَاتِ حِرٍّ فِي زِيٍّ ذِي ذَكْرِ لَهَا مُجِبَانٍ : لُوْطِيٌّ وَزَنْاءُ
ولكن السقاة الغلمان مع ذلك كانوا مداراً - كما ذكرنا - لأكثر أشعار أبي نواس والحسين بن الضحاك وأضرابهما من رواد المجالس والحانات . ولم يكن التغزل بالمذكر قاصراً بطبيعة الحال على هؤلاء السقاة ، ولكنه كان يتناول غلماناً من شتى الطبقات ، وإن كان من الواضح أن هؤلاء الغلمان جميعاً كانوا من الروم أو من الفرس . ويبدو أيضاً أنهم كانوا يهتئون للقيام بهذا الدور في المجتمع ، وكان لهم مدربون متخصصون يشبهون المقينين الذين كانوا يعدون الجوارى لإرضاء نزعات الرجال .

والتغزل بالمذكر فيه المعنوي وفيه الحسي الفاحش أيضاً الذي يتضمن وصف سمات الغلام في التقاطيع البارزة والقند المشقوق ، والتبدل في الحركات والحديث ، والتدلل والتمخث . يقول أبو نواس في وصف هؤلاء الغلمان :

يا أَيُّهَا الرِّيمُ الذي صادني	بِمُقْلَةٍ في اللَّحْظِ حَوْرَاءِ
وحاجِبِ كالتُّونِ قد نُعِقَتْ	فَوْقَ حِجَاكِ العَيْنِ زَجَاءِ
ومحجِرِ أنورِ مِنْ فِضَّةٍ	مُجَلَّوَةٍ بالصَّقْلِ بَيضاءِ
وعارضِ أظهرِ تشبيكه	كروضَةِ الفردوسِ خَضراءِ . . .

وفي هذا النوع من التغزل الحسي يقول أيضاً في غلام آخر :

(١) الصراع بين الموانى والعرب : ٩٤ .

يا قَضِيًّا في القَـوَامِ وهِلَـلَا في التَّمَامِ
 وَبَدِيعاً في مِثَالِ جَلُّ عن وصف الكلامِ
 بَأبَى وَشَىْءٌ أَتَى مِنْكَ في الخَدِّ الرُّخَامِ
 قَدْ مَبَانَى نَوْرُ خَدِّ كَمَصَابِيحِ الظُّلَامِ
 شَفَّنِي مِنْهُ قَوَامٌ فَوْقَ أَرْدَافِ عِظَامِ
 وَكُنْتُ الحُبَّ حَتَّى عَيْلَ صَبْرِي وَاكْتِنَامِي

ويجب أبو نواس في معشوقه أن يكون فيه نظرف ومجون ، وأن يكون متورد
 الحدين كالتفاح ، ليناً في قد غزال . وهواه له دائماً دافعه الشهوة لا سواها ، يطلبها
 صراحة أحياناً واستخفاء في أحيان أخرى ، وواضح أن مثل هذه الأوصاف ليست
 جديدة بالنسبة لقن التغزل عامة اللهم إلا أنها تقال في مذكر وليست في مؤنث ،
 غير أننا نلمح في هذا النوع من التغزل بعض المعاني الجديدة التي يقتضيها الموضوع
 نفسه مثل وصف أبي نواس لاخضرار اللحية والشارب في غلامه حيث يقول :

قال الوشاة بدت في الخَدِّ لِحْيَتُهُ فقلت لا تكثروا ما ذاك عَائِبُهُ
 الحسنُ منه على ما كنت أعهدُهُ والشعر حِرْزٌ له مِمَّنْ يُطَالِبُهُ
 أبهى وأكثر ما كانت محاسِنُهُ إِنَّ زَالَ عَارِضُهُ وَاخْضَرُ شَارِبُهُ
 وصار من كان يَلْعَى في مَوَدَّتِهِ إِنَّ سَالَ عَنِي وَعَنهُ قَالَ صَاحِبُهُ

ويبدو أن أبا نواس كان حريصاً على المرور بالكتابيب ليستعرض غلمانها ،
 إذ نجد كثيراً من قصائد تغزله في غلمان رآهم في الكتاب ، يقول في أحدهم :

إِنَّ في المَكْبِ خَشْفًا جُعِلَتْ نَفْسِي فِدَاهُ
 شَادِنٌ يَكْتُبُ في اللُّوحِ لتعليمِ هِجَاءِ
 كَلِمَا خَطَّ أَبَا جَادٍ قَرَأَهُ فَمَحَاهُ
 بِلِسَانٍ فَتَرَاهُ اللَّهْرَ قَدْ سَوَّدَ فَاهُ

وأبو نواس في هذا التغزل عابث لا يقصد إلى الفحش والتعهر ، ولكن يقصد

العبث والتماجن فحسب ، وتتضح لنا هذه التزعة في قصيدته التي يتحدث فيها عن غلام في مكتب حفص لم يكن ملتفتاً إلى دروسه فأنزل به معلمه العقاب ، يقول فيها :

إِنِّي أَبْصَرْتُ شَخْصاً	قَدْ بَدَأَ مِنْهُ صُدُودُ
جَالِساً فَوْقَ مُصَلًّى	وَحَوَالِيهِ عَبِيدُ
فَرَى بِالطَّرْفِ نَخْوَى	وَهُوَ بِالطَّرْفِ يَصِيدُ
ذَاكَ فِي مَكْتَبِ حَفْصٍ	إِنَّ حَفْصاً لَسَعِيدُ
لَمْ يَزَلْ مُذْ كَانَ فِي الدَّ	زَمَنِ عَنِ الدَّرْسِ يَحِيدُ
كُشِفَتْ عَنْهُ خُرُوزُ	وَعَنِ الْخَزْرِ بُرُودُ
ثُمَّ هَالُوهُ بِسَبِيرٍ	لَبَّنِي مَا فِيهِ عُودُ
عِنْدَهَا صَاحٌ حَبِيبِي	يَا مُعَلِّمُ لَا أَعُودُ
قُلْتُ يَا حَفْصُ اعْفُ عَنْهُ	إِنَّهُ مَوْفٍ يُجِيدُ

ومن الشعراء الذين اشتهروا في هذا الفن غير أبي نواس يوسف بن الحجاج الثقفي والحسين بن الضحاك والخاركي وسعيد بن وهب قبل أن يتنسك ، وبكر ابن خازجة وأبو العبر الهاشمي . ويقول أبو الفرج الأصفهاني عن بكر بن خازجة أنه كان يتعشق غلاماً نصرانياً وله فيه قصيدة مزدوجة يذكر فيها النصاري وشرائعهم وأعيادهم ويسمى دياراتهم^(١) .

والحقيقة إن أحداً لم يكتب في التغزل بالمذكر مثلما كتب الحسين بن الضحاك حتى ليعتبر الشاعر الأول في هذا الفن في القرن الثاني . وكان الحسين فيما يبدو على صلة وثيقة بعدد كبير من الغلمان يردد أسماءهم في شعره مثل مقحم ويسر وغيرهما^(٢) . وتغزل الحسين بن الضحاك من النوع المعنوي ، فهو إذن بعيد عن الإفحاش الذي نجده عند أبي نواس وأضرابه . وربما كان السبب في ذلك عمل الخليل نفسه كنديم للخلفاء ، فأفحاشه يسقطه عند العامة ويؤلب الخلفاء عليه .

(١) الأغاني ٢٠ : ٨٧ .

(٢) أنظر الأغاني ٧ : ١٧٠ .

ويبدو أن أحمد الخوارى لم يتصور أن يكون في التغزل بالمذكر نوع معنوى ، لهذا ذهب بعيداً حين قال إن شعر الخليل في المذكر (أصبح يعبر عن عاطفة يجد حرارتها قارئ شعره ، عاطفة تشبه إلى حد ما عاطفة العذريين وما فيها من الرضا بعذاب الحب والرغبة في الإقامة عليه تلذذاً به وحرصاً عليه . والقلب الذى امتلأ بالحب حتى لم يعد فيه لغير الحب موضع ، فى لهجة عفة لا مجنون فيها ولا إفحاش)^(١) ويمثل له بقوله :

لا وَحُبِّكَ لا أَصَافِحُ بِالذَّمْعِ مَذْمَعًا
مَنْ بَكَى شَجْوَةً اسْتَرَا ح وَإِنْ كَانَ مُوجَعًا
كَبِدَى مِنْ هَوَاكَ أَسْقَمُ مِنْ أَنْ تُقَطَّعًا
لَمْ تَدْعُ سَوْرَةَ الضَّنَى فِى السَّقَمِ مَوْضِعًا

ولم يكتف الباحث بتشبيه تغزل الخليل بالمذكر بشعر العذريين ولكنه قال إنه (فلسف حبه فنسبه إلى المشاكلة بينه وبين محبوبه ، وإنه وإياه روحان يمتزجان ، وتتوافق منهما الحركات والأفعال ، وهو ينحو فى هذه المعانى منحى الصوفية من بعده فى اتحاد الحب بذات محبوبه وفنائه فيه ، فهو لا يصدر إلا عن إرادته ولا يعمل إلا على وفاقه)^(٢) ويمثل له فى هذه الناحية بقوله :

إِنْ مَنْ لا أرى وليس يرانى نصبَ عَيْنِي مُمَثِّلٌ بِالْأَمَانِي
بَأْبِي مَنْ ضَمِيرُهُ وَضَمِيرِي أَبَدًا بِالْمَغِيبِ يَنْتَجِيانِ
نَحْنُ شَخْصَانِ إِنْ نَظَرْتَ وَرُوحَانِ إِذَا مَا اخْتَبَرْتَ يَمْتَزِجَانِ
فَإِذَا مَا هَمَمْتُ بِالْأَمْرِ أَوْ هَمُّ بِشَيْءٍ بَدَأْتُهُ وَبَدَأَنِ
كَانَ وَفَقًا مَا كَانَ مِنْهُ وَمَنِ فَكَأَنِّي حَكِيمُهُ وَحَكَايِ
خَطَرَاتُ الْجُفُونِ مَتَا سَوَاءٍ وَسَوَاءٍ تَحْرُكُ الْأَبْدَانِ

وهذا الشعر الذى يمثل فى نظرنا تغزلاً معنوياً عادياً يراه الباحث مرحلة وسطاً بين

(١) الشعر فى بغداد : ٢٧٤ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٧٤ .

الحب الجنسي والحب الإلهي . والذي قرب هذه الفكرة الغريبة إلى ذهن صاحبها أنه (لم يكن يحسن بشعراء الصوفية أن يعبروا عن المحبوب الأول بلفظ التأنيث فكان أسلوب الغزل بالمذكر أدنى إلى طبيعة المعاني التي قالوا شعرهم فيها)^(١) . والفكرة في حد ذاتها غريبة وسببها أغرب ، فكيف يمكن أن يحتذى شعراء الصوفية شعر التغزل بالمذكر لمجرد أنهم يريدون أن يصفوا محبوبهم وهو الله بصفة التذكير ؟ إن هذا الاتحاد الذي توهمه الكاتب في قصيدة الخليج ليس إلا اتحاداً بين الشاعر وعلامه ولا يمكن أن يكون مثالاً لاتحاد نفس الصوفي بالذات الإلهية ، فهذا سبيل آخر ربما يبتدىء بالفكرة الأولية عن الحب الإلهي التي وجدناها عند رابعة العلوية ، وما أبعد رابعة عن الخليج !

وإذا تركنا التغزل بالمذكر - وهو من أنواع التغزل الجديدة التي ظهرت في القرن الثاني - وصلنا إلى نوع جديد آخر هو ما سميناه بالقصص الغزلي ، ويبدو أن تأثير القصص والأساطير والروايات التي ترجمت إلى اللغة العربية في هذا القرن كان واضحاً في نزوع بعض الشعراء إلى الأسلوب القصصي في بعض الموضوعات ومنها التغزل .

ومن تلك القصص الغزلية التي عثرنا عليها قصة كتبها أبو موسى الشاعر (لم يذكر طيفور اسمه) عن غرام عريب جارية المأمون بجعفر بن حامد ، وكيف أنها وجدت من المأمون غفلة في أحد الأيام فوضعت على فراشها مثال رخام تحت الإزار بحيث يحسبه من رآه من بعيد أنها نائمة . وكان جعفر بن حامد قد نزل إلى جانب قصر المأمون فصعدت عريب إلى السطح فتدلت في زبيل ، فلما التقى الحبيبان ونالا ما يتمنيان ، قعدت عريب في الزبيل فصعدت ورجعت إلى مكانها ، وطلبها المأمون قبل أن ترجع إلى فراشها فلم يجدها فلم أين صارت . هذا هو ملخص القصة التي يرويها أبو موسى في شعر له فيقول :

قاتلَ	الله	عريباً	فعلت	فِعْلاً	عَجيباً
ركبتُ	واللَّيْلُ	داجٍ	مركباً	صَعْباً	أريباً
لِعَظِيمٍ	جَعَلْتُ	ذلكَ	سَا	لا	هَيوباً

مُخَّةً لَوْ حُرُكْتَ خِفَ مَتَّ عَلَيْهَا أَنْ تَذُوبَا
 رَعَى اللَّيْلَ فَلَمَّا اقْتَضَى النَّوْمَ الرَّقِيبَا
 مَثَلَتْ فَوْقَ حَشَايَاهُ أَلَكَى لَا يَسْتَرِيبَا
 بَدَلًا مِنْهَا إِذَا نَوَدَى مَ بِاسْمٍ لَا يَجِيبَا
 وَمَضَتْ يَحْمِلُهَا الْخَوْفُ مَ قَضِييَا وَكُثَيَا
 فَتَدَلَّتْ لِمُحِبٍّ فَتَلَقَّاهَا حَبِيبَا
 جَذَلَا قَدْ نَالَ بِاللُّنَى أَمِنْ الدُّنْيَا رَغِيبَا
 أَيُّهَا الظُّبَى الَّذِي تَجِ رَحُّ عَيْنَاهِ الْقُلُوبَا
 وَالَّذِي يَأْكُلُ بَعْضَا بَعْضُهُ مَلْحَا وَطِيبَا
 كُنْتَ نَضْبًا لِذُنَابٍ فَلَقَدْ أَطْعَمْتَ ذَيْبَا
 وَكَذَا الشَّاةُ إِذَا لَمْ يَكُ رَاعِيهَا لَيْبَا

أما عبد الصمد بن المعذل فهو يروى لنا قصة امرأة شابة ملت زوجها الشيخ
 واسمه ابن الجوهري ، فهربت مع عشيقها الفتي فخلقت لزوجها العار والحسرة ،
 يقول في هذه القصة :

إِلَى أَمْرِي حَازِمٌ رَكِبْتُ أَيْ أَمْرِي عَاجِزٌ تَرَكْتُ
 فَتَنَةُ ابْنِ الْجَوْهَرِيِّ لَقَدْ أَظْهَرْتُ نَضْحًا وَقَدْ أَفَكْتُ
 أَكْذَبْتُهَا عَزْمَةً ظَهَرَتْ لَا تُبَالِي نَفْسٌ مَنْ سَفَكْتُ
 ظَفَرْتُ فِيهَا بِمَا هَوَيْتُ وَنَجَعْتُ مِنْ قَرَبٍ مَنْ فَرَكْتُ
 ثُمَّ خُلُودٌ بَعْدَهَا لُطِمَتْ وَجُيُوبٌ بَعْدَهَا هُنِكَتْ
 وَعَيُونٌَ لَا يُرْقَانُ عَلَى حُسْنِ وَجْهِ فَاتِهِنَ بَكَتْ
 خَرَجْتُ وَاللَّيْلُ مَعْتَكُرٌ لَمْ يَهْلُهَا أَيْةٌ سَلَكَتْ
 وَعَيُونَُ النَّاسِ قَدْ هَجَعَتْ وَدَجَى الظُّلُمَاءِ قَدْ حَلَكْتُ

لم تخف وجداً بعاشقها حرمة الشهر الذي انتهكت^(١)
 وواضح في هاتين القصتين توفيق الشاعرين في اختيار الوزن والقافية على السواء
 ليسل لهما الأسلوب القصصي الذي يبرز فيه تسلسل الأحداث وتتابعها .
 وقد تأثرت لغة شعر التغزل في القرن الثاني في عبارتها وصورها بالحياة المتحضرة
 الجديدة ، وبالثقافة الشائعة في ذلك العصر ، فاستخرج الشعراء للورود لغة يفهمها
 المحبون كما جاء في قول الشاعر :

أهدت إليه بنفسجاً يُسليه تنبيه أن بنفسها تفديه
 فارتاح بعد صباية وكآبة ورجا لحسن الحظ أن تدنيه
 وكما جاء في قول الآخر :

سُرُّ بالآس الذي أهدت له ثم لما أهدت الوردَ جزعُ
 ذاك أن الآس باقٍ دائمٌ ولأنَّ الوردَ حيناً ينقطعُ
 وكانوا يذكرون أحبهم عندما تفوح رائحة التفاح كما يقول العباس بن الأحنف :
 ذكرتُك بالتُّفاحِ لما شمتُهُ وبالراحِ لما قابلتُ أوجهُ الشُّربِ
 تذكَّرتُ بالتُّفاحِ منك سوايَفا وبالراحِ طَعْماً مِنْ مُقَبِّلِكَ العَذْبِ^(٢)
 ويشهرون وجه الحبيبة ببستان متنوع الأزهار والرياحين كما جاء في قول أبي نواس :
 وجهُ جنانٍ سراءِ بُستانٍ مجتمعٌ فيه كلُّ رِيحانٍ
 مبدولةٌ للعينِ زهرقهُ ممنوعةٌ مِنْ أناملِ الجاني
 وكان بعض شعراء هذا العصر يستخدمون في تغزلهم أصداء ما يشيع في عصرهم
 من مذاهب مثلما فعل ربيعة الرقي حين أشار إلى مذهب المعتزلة في العفو الذي
 يعتمد أصلاً على الآية القرآنية قائلاً :

يا لَيْتَ من لامنّا في الحُبِّ جَرَبُهُ فلو ينوق الذي قد ذقت لم يَلُمُ
 الحُبُّ داءٌ عيائٌ لا دواءَ لَهُ إلا نسيم حبيبٍ طيّبٍ النَّسَمِ

هذ حرامٌ لمن قد عَدَّهُ لَمَمًا وَلَنْ يُعَلِّبَنَا الرَّحْمَنُ بِاللَّمَمِ^(١)
 وكان شعراء القرن الثاني يستخدمون في تغزلهم حتى في المذكر بعض المعاني
 أو العبارات القرآنية للتملح والتظرف ، فالحسين بن الضحاك يقول في غلام :
 أَيُّهَا النَّفَّاثُ فِي الْعُقَدِ أَنَا مَطْوِيٌّ عَلَى الْكَمَدِ
 إِنَّمَا زَخَرَفْتُ لِي خَدَعًا قَدَحْتُ فِي الرُّوحِ وَالْجَسَدِ^(٢)
 ويقول أبو نواس في محبوبة له وقد استعار وصف نار جهنم لنار الحب التي
 وقودها القلوب فقال :

يَعِزُّ عَلَيَّ أَنْ تَجِدِي كَوْجِدِي لِأَنَّ الْحُبَّ أَهْوَاهُ شَدِيدُ
 رَأَيْتُ الْحُبَّ نِيرَانًا تَلْظِي قُلُوبُ الْعَاشِقِينَ لَهَا وَقُودُ
 فَلَيْتَ لَهَا إِذَا احْتَرَقَتْ تَفَانَتْ وَلَكِنْ كَلَّمَا احْتَرَقَتْ نَعُودُ
 كَأَهْلِ النَّارِ إِنْ نَضِجَتْ جُلُودُ أُعِيدَتْ لِلشَّعَاءِ لَهُمْ جُلُودُ
 واستخدم شعراء هذا القرن أيضاً الصنعة البديعية في التغزل بالذات استخداماً
 واسعاً للتملح والتظرف ، وكان الجناس أكثر الألوان البديعية استخداماً ، يقول
 الحسين بن الضحاك :

لَا تَلُمْنِي عَلَى فِتْنٍ إِنَّهَا كَاسَمَهَا فِتْنُ
 فَإِذَا لَمْ أَهْمْ بِهَا فِيمَنْ لَا يَمُنْ إِذْنُ
 أَيْنَ لَا أَيْنَ مِثْلُهَا فِي جَمِيعِ الْوَرَى سَكْنُ^(٣)

ويتضح ميل الحسين للجناس أيضاً في قوله :

أَيُّ دِيبَاجَةٍ حُسْنٍ هَبَّجَتْ لَوْعَةً حُزْنِي

ونجد هذه الصنعة أيضاً في شعر العباس بن الأحنف حيث يقول :

قَالَتْ ظَلُومٌ سَمِيَّةُ الظُّلَمِ مَا لِي رَأَيْتُكَ نَاحِلَ الْجِسْمِ

(١) طبقات ابن المعتز : ١٦٧ .

(٢) الأغاني ٧ : ١٩٢ .

(٣) المصدر نفسه ٧ : ١٧٦ .

بل نجدها في شعر أكثر الشعراء المتغزلين في هذا القرن ، وهي تتراوح عندهم بين الطبع والتكلف والجهد .

وتميز أسلوب التغزل في القرن الثاني أيضاً بالمبالغة مثلما نجد في قول أبي العتاهية :

وَلَقَدْ طَرَبْتُ إِلَيْكَ حَتَّى صَدَّ رُتُّ مِنْ أَلَمِ التَّصَابِي

يَجِدُ الْجَلِيسُ إِذَا دَنَا رِيحَ الصَّبَابَةِ فِي ثِيَابِي

وقول العباس بن الأحنف :

لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا لَهَا شَبَهَا إِنْى لِأَحْسَبُهَا لَيْسَتْ مِنَ الْبَشَرِ

وقوله أيضاً :

لَوْ يَقْسِمُ اللَّهُ جُزْءًا مِنْ مَحَاسِنِهَا فِي النَّاسِ طُرًّا لَتَمَّ الْحُسْنُ فِي النَّاسِ

ولم يعد للجمال مقياس مثالي ثابت يحنّيه الشعراء جميعاً ، ولكنهم تصرفوا

في هذا العصر في وصفهم فأخضع كل منهم مقياس الجمال لذوقه الخاص ، مثال

ذلك أن الشعراء طالما تمدّحوا ببياض المرأة حتى لو لم تكن بيضاء حقيقة ، باعتبار

أن هذه الصفة مثالية في الجمال ، ولكن وجد في القرن الثاني شاعر يتغزل في المرأة

السوداء وهو أبوشبل عاصم بن وهب ، ومن شعره في ذلك المعنى قوله :

مُشَبِّهَاتِ الشَّبَابِ وَالْمِثْلِكَ تَفْدِيكَنْ نَفْسِي مِنْ نَائِبَاتِ الْخُطُوبِ

كيف يهوى الفتي الأديبُ وصالَ البيضِ والبيضُ مُشَبِّهَاتُ الْمَشِيبِ^(١)

واقتربت لغة التغزل في القرن الثاني من لغة الحياة اليومية إلى حد كبير . وكان

هذا الانجاء خضوعاً للنزعة الشعبية التي سادت الشعر في هذا العصر كما سبق أن

ذكرنا . وتتضح هذه الشعبية في شعر بشار الغزلي بأجلى بيان ، وهذا هو السبب

في انتشار شعره في البصرة في أيامه . حتى إن الأصمعي يقول : (عهدي بالبصرة

وليس فيها غزل ولا غزلة إلا يروى من شعر بشار)^(٢) . ومن قول بشار في التغزل

بأسلوب يقرب من الشعبية :

(١) معجم الشعراء : ٢٧٥ .

(٢) الأغاني ٣ : ١٤٩ .

نُورَ عَيْنِي أَصَبَتْ عَيْنِي بِسَكْبٍ يومَ فارقَتْنِي على غَيْرِ ذَنْبٍ
 كيفَ لم تَذْكُرِي المَوَائِقَ والعَهْدَ وما قلتِ لي وقلتِ لِصَاحِبِي
 وما تَصَبَّرْتُ عَنْ لِقَائِكَ إِلَّا قَلَّ صَبْرِي وبَاشَرَ المَوْتُ قَلْبِي
 لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ حُبِّكَ يَا قُرَّةَ عَيْنِي أَوْ عِشْتُ فِي غَيْرِ حُبٍّ^(١)

وكأنى بشار قد اختار هذا الأسلوب ليخاطب به تلك الحبيبة مباشرة دون أن يتأنق في القول أو يتروى فيه ليعجب به علماء اللغة والرواة وطلاب الغريب . ومما قاله أيضاً في هذا الأسلوب البسيط القريب من الروح الشعبية :

قُلْ لِحَبِيٍّ قَرِيبِنِي أَنْتِ نَفْسِي وَحَيَاتِي
 وَهَمُومِي حِينَ أَغْدُو وَحَدِيثِي فِي صَلَاتِي^(٢)

إلى غير ذلك من الأمثلة التي يحفل بها ديوان بشار في قصائد تغزله ، والتي نجدها بكثرة في تغزل أبي نواس أيضاً سواء في الذكور أم الإناث .

* * *

والى هنا نكون قد استوفينا الحديث عن الأغراض البارزة في الشعر العربي التي كانت موجودة فيه من قبل ، ولكن دخلتها في القرن الثاني اتجاهات جديدة ومؤثرات جعلتها تتطور تطوراً ظاهراً . وفيما عدا هذه الأغراض نجد أن شعر هذا القرن لم يخل من أغراض قديمة أخرى ظلت على ما هي عليه دون تغيير يذكر مثل الفخر . وقد ذكرنا عرضاً ما دخله من تجديد وهو اتجاه الموالى إلى الفخر بأعجميتهم بعد أن كان الفخر مقصوراً على العرب يفخرون بقبائلهم على القبائل الأخرى . ووجد في هذا العصر أيضاً شعر في الحماسة ظل على ما كان عليه في الشعر القديم إلا من ظهر عصبية قومية تبدو في هذه القصائد التي قالها شعراء العرب في الانتصار على الترك مثلاً كما جاء في شعر ثابت قطنة وغيره^(٣) ، أو على الروم كما جاء في قصائد الشعراء الذين مدحوا الرشيد لانتصاره على تقفور ملك الروم ، مثل قصيدة الحجاج ابن يوسف البني . وظلت الروح القبلية موجودة في شعر هذا القرن حتى عند الشعراء

(١) ديوان بشار ١ : ٢٧٤ .

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٣٧ .

(٣) انظر : تاريخ الطبري ٨ : ١٦٤ .

الذين ليسوا من أصل عربي كبشار بن برد الذي كان متلوياً في ولائه ، وأبي نواس الذي أخذ يتردد بين المضربة واليمينية يمدح هؤلاء وينم أولئك ثم يعكس الآية وهكذا دون أن تكون له في رأي مصلحة مباشرة اللهم إلا محاولة الإيقاع بين القبائل العربية بدافع شعوبي . ومع ذلك فلم يكن في مثل هذا الشعر المبني على العصبية القديمة أية ناحية جديدة تستحق أن تذكر . ولهذا أهملنا شأنه لأن فيه تكراراً لما يمكن أن يقال عن شعر القرن الأول بل عن الشعر الجاهلي ذاته .

وإلى هذا الحد نكون قد استوفينا الحديث عن الاتجاهات الموضوعية في شعر القرن الثاني سواء منها الجديدة أم المجددة ، ولم يبق أمامنا لاستكمال عناصر هذا البحث إلا الحديث عن الاتجاهات الشكلية في شعر هذا القرن .

الباب الثالث

الاتجاهات الشكلية

مقدمة

الفصل الأول : الأوزان ولغة الشعر

الفصل الثاني : الصنعة الشعرية

الباب الثالث الاتجاهات الشكلية

مقدمة

« المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي ، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج ، وفي صحة الطبع وجودة السبك . فإنما الشعر صناعة وضرب من النسيج وجنس من التصوير^(١) . هذه هي نظرة الجاحظ إلى الشعر بوجه عام وهي نظرة فنية أصيلة تسندها قاعدة فلسفية لم يبرزها لنا الجاحظ ولكن أبرزها من أتوا بعده . فقدمه بن جعفر يقرر (أن المعاني كلها معرضة للشاعر ، وله أن يتكلم منها فيما أحب وآثر من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة ، والشعر فيها كالصورة . كما يوجد في كل صناعة من أنه لا بد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصور منها مثل الخشب للتجارة والفضة للصياغة)^(٢) .

ثم وسع هذا المذهب عبد القاهر الجرجاني فسفّه آراء النقاد الذين جهلوا شأن الصورة فوضعوا لأنفسهم أساساً وبنوا على قاعدة فقالوا إنه ليس إلا المعنى واللفظ ولا ثالث^(٣) ولكن هل يمكن أن تكون الكلمة المفردة التي هي أسماء وأفعال وحروف كلاماً وشعراً من غير أن يحدث فيها النظم الذي حقيقته توحي معاني النحو وأحكامه^(٤) ؟ يستحيل هذا بطبيعة الحال ، ولذلك خرج عبد القاهر من دراسته لقضية اللفظ والمعنى وأيهما يعتبر أساساً بالنسبة للجمال الشعري بنظريته في النظم . وفكرتها المبسطة تكمن في تساؤله الذي أشرنا إليه .

والحقيقة إن الشعر كفن يؤثر في نفس الإنسان بما فيه من جمال ومتعة وإثارة فنية للأحاسيس والمشاعر ، لا يمكن أن ينظر إليه من ناحية محتواه فحسب ، أو من ناحية شكله بصورة عامة . فالإنسان لا يتلقى تأثير الشيء الجميل مجزئاً على

(١) الحيوان ١ : ٤٠ .

(٢) نقد الشعر : ١٣ .

(٣) دلائل الإعجاز : ٣٦٨ .

(٤) المصدر نفسه : ٣٧٣ .

دفعات ، ولكن الإحساس ينتقل إليه مباشرة وتتفعل نفسه بالتأثر دفعة واحدة . ويعبر عن تلك الفكرة سانتيانا من وجهة نظر علم الجمال فيقول : (يتألف التأثير الرئيسي للغة من المعنى أى مما تعبر عنه من أفكار ، إلا أن التعبير يستحيل بدون العرض ، ولا بد للعرض أن يكون له شكل ما ، وهذا الشكل الذى تأخذه وسيلة التعبير هو ذاته أحد العناصر التى يتألف منها تأثير اللغة)^(١) . فالشعر إذن ليس (موضوعاً) فحسب وليس (شكلاً) فقط ، إنما هو صورة عامة يتلبس فيها الشكل بالموضوع ويلتحمان فى إطار هو الشعر نفسه بحيث لا يمكننا إدراك ما فيه من جمال إلا وهو على تلك الحالة ، تماماً كما لا نستطيع أن ندرك جمال غروب الشمس بعيداً عن الأفق ولونها عند الغروب ، وتلك المؤثرات المختلفة التى تحيط بالمنظر كله .

وبما أننا قد درسنا الاتجاهات الموضوعية فى شعر القرن الثانى ، ورأينا كيف أن الشعراء قد تكلموا فيما أحبوا وآثروا - كما يقول قدامة - فإننا نشعر أن حديثنا عن شعر هذا القرن لم يكتمل بعد ما دمنا لم ندرس الاتجاهات الشكلية . ومن الطبيعى أنه ليس من السهل - كما يقول سانتيانا - رد جمال الشكل إلى جمال العناصر التى يتألف منها ، وإلا يحق للعامة أن يعتقدوا أن جميع المنازل المبنية بالرخام تكون متكافئة فى جمالاتها^(٢) . ولكننا مضطرون إلى استخراج العناصر التى يتألف منها الشكل فى شعر القرن الثانى حتى يمكننا ملاحظة التطور الذى طرأ على الشكل فيه ومدى تلاؤمه مع المحتوى الذى أفردنا للحديث عنه الفصول السابقة .

ومن الطبيعى أيضاً أن حديثنا عن الاتجاهات الموضوعية لم يخل قط من التحدث عن الناحية الشكلية إذ كنا نضطر أحياناً للإشارة إلى صوغ القوالب أو تركيب الحمل أو طريقة التعبير أو المادة اللغوية نفسها ، كما لم يخل حديثنا من الإشارة إلى الأوزان والقوافى والصور الشعرية . وبما لاشك فيه أيضاً أن حديثنا فى هذا الباب عن الناحية الشكلية لن يحول بيننا وبين التحدث عن نواح موضوعية كثيرة نظراً للارتباط الوثيق الذى أشرنا إليه بين مادة الشعر وصورته .

وقد رأينا أن تقسم هذا الباب إلى فصلين خضوعاً لما يفرضه المنهج العلمى من تحليل وامتنعاء : الأول الأوزان ولغة الشعر ، والثانى الصنعة الشعرية .

(١) الإحساس بالجمال : ١٨٩ . (٢) الإحساس بالجمال : ١٠٧ .

الفصل الأول

الأوزان ولغة الشعر

حين بدأ الخليل بن أحمد في القرن الثاني يسجل أوزان الشعر العربي ، نظر في الشعر الجاهلي ليستخلص منه هذه الأوزان ، فعرف منها خمسة عشر وزناً استخدمها الجاهليون في أشعارهم مع تفاوت في طبيعة هذا الاستخدام من حيث الكثرة والقلّة . ثم جاء أبو الحسن الأخفش فاستدرك على الخليل وزناً آخر استخدمه الجاهليون نادراً ولكنه مع ذلك وُجد في شعرهم ، ومن هذا يتبين لنا أن أوزان الشعر العربي التي صاغ فيها الشعراء قصائدهم كانت معروفة وتامة التكوين منذ العصر الجاهلي . ولهذا لم يكن أمام الشعراء بعد الجاهلية بد من استخدامها ما دام أسلافهم قد كتبوا شعرهم فيها ، وما داموا يجدون في هذا الشعر القديم القدوة والمثال .

والحقيقة إن استمرار الأوزان العربية القديمة حتى يومنا هذا لم يكن مجرد مسألة تقليدية أو قصوراً من الشعراء عن الابتكار والتجديد ، ولكن هذه الأوزان الستة عشر تمثل في الواقع تنوعاً موسيقياً واسع المدى يتيح للشعراء أن ينظموا في دائرته كل عواطفهم وخواطرهم وأفكارهم ، دون أن يجدوا تضيقاً أو حرجاً يضطرون معه إلى محاولة الخروج على هذه الأوزان ليلائموا بين مادة شعرهم الجديدة وما تقتضيه من موسيقى وإيقاع خاصين .

وهذا التنوع في موسيقى وإيقاع الشعر العربي الذي قد لا نجد له مثيلاً في أشعار الأمم الأخرى ، لم يكن يقترن بأي قيد غير القافية الموحدة . ولكن إذا أدركنا غنى اللغة العربية بالألفاظ التي تجري على نسق موسيقى واحد ، وثقافة الشعراء اللغوية الواسعة ، علمنا أن هذا القيد لم يكن عنيفاً بالنسبة للشعراء ، ولم يكن عقبة أمامهم للتخليق والإفاضة الشعورية ، ولكن كلما أخذت اللغة العربية في التطور فقدت على مر العصور كثيراً من ألفاظها القديمة التي كان الناس يهجرونها لبعدها عن واقع حياتهم وبيئتهم ، وبذلك أخذت تنكمش ذخيرتها من الألفاظ التي تجري على نسق موسيقى واحد . وفي الوقت نفسه ضعفت ثقافة الشعراء اللغوية وخاصة بعد

ظهور طبقة من الشعراء المولدين يكونون ثقافتهم اللغوية من لغة الحياة اليومية في الغالب فبدأت القافية عند ذاك تصبح قيداً ثقيلاً يحرم الشعراء من الانطلاق بخيالاتهم وأفكارهم ، مما كان له أثره في بعد الشعراء المتأخرين عن الأصالة والابتكار ، ودورهم في فلك الشعر القديم . وقد تنبه إلى هذه الحقيقة « جويو » بالنسبة للشعر الفرنسي ، ولكن ملاحظته تنطبق أيضاً على الشعر العربي فهو يقول إن الشاعر مع قيد القافية الموحدة تصعب عليه الجدة والأصالة ، وهذا هو السبب الذي يحدو ببعضهم إلى نشدان الأصالة والجدة في الإتيان بمعان وصور زائفة^(١) .

فالشعر العربي إذن لم يكن وحده الذي يلتزم القافية الواحدة ، كما أن القافية الواحدة ليست هي النوع الوحيد من القيود في الشعر عامة فقد لوحظ أن التناج الفنى الذى يحتوى على تكرار بأية صورة مثل الشكل المعروف في الشعر الإنجليزى بالشثنائى الحماسى Heroic couplet الذى تتألف وحدته المتكررة من بيتين على قافية واحدة ، كل منهما يحتوى على عشرة مقاطع أو خمس أقدام من بحر معين — يكون له تأثير جاف محدود لأن علاقاته قليلة بالضرورة ولا يمكن استعماله لأغراض شعرية متنوعة ، كما أنه ليس في مقدوره التعبير عن أفكار كثيرة^(٢) .

ومما لا شك فيه أن التطور الزمنى والحضارى لا بد أن يترك أثراً ولو ضئيلاً في أوزان الشعر وقوافيه ، أو في شكله الموسيقى بصفة عامة . فهل خضع الشعراء العرب لهذا التطور أم غلب عليهم التقليد والاحتذاء ، أم سمحت لهم وفرة الأوزان واتساعها وتنوعها بالتصرف في حدودها ؟

الحقيقة إن شيوع الغناء في القرن الثانى واهتمام الطبقات المختلفة به وإقبالها عليه — مما جعله فنا شعبياً عاماً ليس وفقاً على طبقة الأثرياء الذين يمكنهم تهيئة مجالس خاصة للغناء تمتاز بالبذخ والترف — قد أثر في شعر هذا القرن تأثيراً واضحاً بدا في انصراف الشعراء عن الأوزان الطويلة المعقدة حتى في أكثر فنون الشعر جدية كالمديح والرثاء ، وإقبالهم على الأوزان الرشيقة الخفيفة التى تلائم الغناء في المجالس والمنتديات ودور اللهو والرقص .

(١) مسائل فلسفة الفن المعاصرة : ١٧٦ .

(٢) الإحساس بالجمال : ١٣٢ .

ولا ريب أن الغناء قد بدأ يشيع في القرن الأول في الحجاز خاصة ، فظهر تأثيره في شعر التغزل في هذا العصر حتى إن المغنين والمغنيات كانوا — كما يقول شوقي ضيف — يضطرون مع ألدائهم أن يطيلوا أو يمددوا في بعض حروف تفعيلات البيت ، وأن يقصروا أو يهمسوا في حروف أخرى من هذه التفعيلات ، فأحدثوا بذلك زحافات وعلا كثيرة في شعرهم . وكان الشعراء يقبلون على الأوزان الخفيفة السهلة مثل الوافر والخفيف والرمل والمتقارب والمزج ، ويجزئون الأوزان الطويلة المعقدة كما يجزئون للمغنين الأوزان السهلة البسيطة^(١) .

وأخذ هذا الاتجاه يبرز شيئاً فشيئاً منذ أواخر القرن الأول ويتسع مداه فلا يقتصر على شعر التغزل وحده بل يفرض نفسه — كما ذكرت — على أكثر فنون الشعر جدية ، تبعاً لتطور النوق العام الذي أرفهته الحضارة الجديدة ورققته المدنية ، وخضوعاً لتأثير الغناء الذي أصبح فناً شعبياً كما بينت من قبل ، وإمكان الملازمة بين الأوزان والموضوعات الجديدة التي بصور أغلبها جوانب من حياة العبت والمجون التي كان يحياها المجتمع في القرن الثاني .

وينضح هذا الاتجاه عند الوليد بن يزيد وشعراء الكوفة أجمعين ممن دار أغلب شعرهم حول معاني المجون والخمر والتغزل الفاحش . وكان هذا الشعر يغنى في المجالس الخاصة ، ولذلك كان لابد أن يصاغ في قوالب موسيقية بالغة الرقة والخفة . فلاحظ ذلك في شعر عمار ذي كنار مثل قوله :

أشتهى منكٍ منكٍ منكٍ البيت

كما نلاحظه في شعر مطيع بن لياس حيث يقول :

إكليلها ألوانٌ ووجهها فتانٌ

وخالها قريدٌ ليس له جيرانٌ

إذا مشت تثنّت كأنها ثعبانٌ^(٢)

وفي شعر حماد عجرد أيضاً حيث يقول :

(١) الشعر الفنائ في الأمصار الإسلامية : ١١٦ .

(٢) الأغاني ٦ : ٢٨٠ .

إني لأهوى جَوْهَرًا وَيُحِبُّ عَلَيَّ قَلْبَهَا.

كما نلاحظه في أغلب أشعار الوليد بن يزيد مثل قوله :

يا مُلَيْمِي يا مُلَيْمِي كُنْتَ لِلْقَلْبِ عَذَابًا ..

والحقيقة إن هؤلاء الشعراء أجمعين كانوا يختارون الأوزان القصيرة الرشيقة المعدلة والمجزوءة ، بل إن الوليد يُنسب إليه تجديد جزئ في الوزن والقافية على السواء إذ روى له صاحب الأغاني قطعة من وزن المجثث — وهو وزن قصير يعتبر الوليد من أول الذين نظموا فيه لأن الجاهليين لم يكتبوا فيه إلا أبياتاً مفردة — كما يذكر له أبو الفرج قطعة من المزدوج كان قد جعلها خطبة من خطب الجمعة وهي التي يقول فيها :

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلِيُّ الْحَمْدِ أَحْمَدُهُ فِي يُسْرِنَا وَالْجُهِدِ

وهو الذي في الْكَرْبِ أَسْتَعِينُ وهو الذي ليس لَهُ قَرِينُ ..

وإذا صحّت نسبة هذه المزدوجة لكان الوليد من أقدم الشعراء الذين كتبوا في هذا النوع الجديد من نظام القوافي .

والأوزان القصيرة التي نجدتها قد شاعت في القرن الثاني هي مجزوء الكامل ومجزوء الرجز ، والبسيط المخلع ومجزوء الرمل ومجزوء المنسرح ، والخرج والمضارع والمقتضب والمجثث والخبب : ومجزوء المقتضب ومجزوء المتقارب . وقد حاول عبد الله الطيب المجنوب أن يوجد علاقة بين الوزن في الشعر العربي ومادة الشعر نفسه ، فقال إن هذه البحور القصار التي ذكرناها لا تصلح إلا لحجود الدندنة والترويح عن النفس بمجرس الألفاظ^(١) .

وقد لاحظ أن الوليد بن يزيد قد استكثر من الرمل القصير في شعره وروحه ترويحاً فتح به باباً لمن بعده من المولدين^(٢) . أما الرمل نفسه فقد أدرك بعض المرققين من طبقات المولدين الأولين رفته وعذوبته فتعاطوه في غزلياتهم واستغلوا ناحية الأسمى

(١) المرشد إلى فهم أشعار العرب ١ : ٨١

(٢) المصدر نفسه ١ : ١٢٦ .

فيه لتصوير مجونهم وغرامياتهم ، من ذلك ما فعله بشار في رائيته الرملية الفاجرة التي يقول فيها :

أَمْنِي بَدَدَ هَذَا لَعْبِي وَوَشَاحِي حَلَّةُ حَتَّى انْتَشَرَ^(١)
أما المنسرح فيقول عنه الباحث إن روحه مخنثة وإن المولدين استعملوه بكثرة
كما جاء في قول أبي العتاهية وهو يمدح الرشيد :

اللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَ مَوْلَانِي أَبَدْتُ لِي الصَّدَّ وَالْمَلَالَاتِ

ومع أن قصيدة الحريري في وصف فتنة بغداد ذات غرض جاد لأنها مرثية
إلا أنه استخدم فيها بحر المنسرح نزولاً على حكم البيئة - فيما يرى الباحث - وجرياً
مع طبيعة الذوق البغدادي الناعم^(٢) . ونحن إن وافقنا الباحث على وصف بحر
المنسرح بالتخنث بالنسبة لقصيدة أبي العتاهية ، إلا أننا نرفض هذا الوصف بالنسبة
لقصيدة الحريري التي قدمنا أحياناً منها في فصل سابق والتي لا تتضح فيها أي روح
مخنثة، ولكن تشيع فيها السرعة وخفة الانتقال من وصف حدث إلى حدث آخر
لمضاهاة الوقائع التي تصورهما القصيدة . ولا يجب أن ننسى أن مرعة الوزن كانت
لازمة وضرورية بالنسبة إلى تتابع الأحداث في هذه القصيدة التي ذكر لنا منها
الطبري جزءاً يبلغ مائة وخمسة وثلاثين بيتاً .

والباحث يختار بعض الأوزان مثل البسيط المنهوك ومجزوء المتقارب والمقتضب
والمضارع ويقول عنها إنها بحور شهوانية نغماتها لا تكاد تصلح إلا للكلام الذي
قصد منه قبل كل شيء أن يتغنى به في مجالس السكر والرقص المتهتك المخنث ،
وأن القارئ لو تأملها جميعاً لوجد في نغمها شيئاً يشعر بالشهوانية ولسمع من فقرات
تفاعيلها موسيقى ذات لون جنسي^(٣) .

والحقيقة إن محاولة تثبيت لون واحد لوزن من الأوزان جهد ضائع لأن الوزن
وحده لا يمكن أن يضفي على الشعر لوناً معيناً ولكن جميع عناصر الشكل تتحد
في إعطاء القصيدة لوناً سواء أكان هذا اللون صارخاً تشيع فيه الفتنة ويتأجج

(١) المصدر نفسه ١ : ١٤١ .

(٢) المرشد إلى فهم أشعار العرب ١ : ٢٠٠ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ٩٠ .

بالشهوة أم كان هادئاً يتعم بالجد والرزانة . وقد رأينا في الرثاء قصائد في بحور قصيرة من المجموعة التي يطلق عليها الباحث اسم البحور الشهوانية ومع ذلك فقد بلغت الغاية في تصوير جو الحزن والكآبة والجد .

ولم يقتصر شعراء القرن الثاني على الميل إلى البحور القصيرة والابتعاد عن الأوزان المعقدة الطويلة ولكنهم أحيوا أوزاناً قديمة كانت قادرة في الشعر الجاهلي والإسلامي بحيث يعتبر النظم فيها في هذا العصر ابتكاراً في الوزن بلا جدال . ويقول أبو العلاء المعري إن المولدين استحدثوا في هذا العصر المقتضب والمضارع ، وأن التحليل سجلهما وليس لهما أصل في الشعر القديم^(١) . ومن أمثلة المقتضب قصيدة أبي نواس :

حَامِلُ الْهَوَى تَعِبُ يَسْتَخِفُّ الطَّرِبُ

وأما المضارع فقد مثل له أبو العلاء بقول أبي العتاهية :

أَيَا عُتْبَ مَا يَضُرُّكِ أَنْ تُطْلِقِي صِفَادِي

ويقال أيضاً إن شعراء القرن الثاني قد استحدثوا وزن الخبب أو المتدارك

أو دق الناقوس - وهو على وزن فعل - كقول أبي العتاهية :

هَمْ الْقَاضِي بَيْتٌ يُطْرِبُ قَالَ الْقَاضِي لَمَّا عُوتِبَ

مَا فِي الدُّنْيَا إِلَّا مُذْنِبٌ هَذَا عُفْرُ الْقَاضِي وَاقْلَبْ

وأبو العتاهية بالذات كانت له محاولات في الخروج على الأوزان التقليدية المعروفة . ويقول ابن قتيبة عنه إنه (كان لسرعته وسهولة الشعر عليه ربما قال شعراً موزوناً يخرج به عن أعاريض الشعر وأوزان العرب) ويضرب مثلاً لذلك بالشعر الذي قاله حينما كان يجلس عند قصار فسمع صوت المدقة فأراد أن يحاكيه في شعره فقال :

لِلْمُنُونِ دَائِرَاتٌ يُدْرَنُ صِرْفَهَا

هُنَّ يَنْتَقِينَ وَاحِدًا فَوَاحِدًا^(٢)

(١) الأصول والغايات : ١٢٢ .

(٢) الشعر والشعراء : ٧٦٥ .

والحقيقة إن هذا الوزن لا يخرج عن الدوائر الخمس التقليدية التي اخترعها الخليل ، فهذا الوزن يمكن أن يكون من المقتضب ، ولكن الجدير بالذكر هو تحرر أبي العتاهية من القافية في هذا المثال تحراً كاملاً .

وأبو العتاهية قد يخرج أيضاً على الأوزان المعروفة ولكن في حدود الدوائر الخمس كما في قصيدته الأخرى ووزنها فاعلاتن فعول التي يقول فيها :

عتبُ ما للخيالِ نجبرني ومالي
لا أراهُ أناني زائراً مذ لبالي
لو رأي صديقي رَقَّ لي أو رثي لي
أو يراني عَثْوَى لان من سوء حالي^(١)

وكان أبو العتاهية يترك أنه يمثل هذه الأوزان يخرج على البحور التقليدية فقد ذكر ابنه محمد أن أباه سئل : هل تعرف العروض؟ فقال : أنا أكبر من العروض^(٢) ومن شعراء القرن الثاني الذين جددوا في الأوزان تجديداً جزئياً أيضاً سلم الخاسر وقد مدح الهادي بقصيدة كل سطر فيها على وزن مستفعلن واحدة ، ويقول السيوطي في ذلك : (وهو أول من عمله ولم نسمع لمن قبله شعراً على جزء جزء)^(٣) وهو يقول في تلك القصيدة :

موسى المَطَرُ غَيْثٌ بَكَرَ ثم انْهَمَرَ أَلوى المِرَرِ
كم اعتسِرَ وكم قَلَرُ ثم غَفَرَ عَذلُ المُيَرِ

ويقول بروكلمان إن بعض الشعراء المحدثين قد اجتروا فبدلوا محاولات لصياغة الشعر في أوزان جديدة غير أوزان العروض المتوارثة . ومن هؤلاء رزين بن زندوره مولى طيفور بن منصور الحميري خال المهدي ، والكثير من شعره يخرج عن العروض فلذلك قيل له رزين العروضي^(٤) . ولكن كتب الأدب لم تحفل كثيراً

(١) الشعر والشعراء : ٧٦٦ .

(٢) الأغاني ٤ : ١٣ .

(٣) تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين : ١٨٧ .

(٤) تاريخ آداب اللغة العربية : الترجمة العربية ٢ : ١١ .

بشعر رزين الذي خرج فيه على العروض ، ولهذا لا نستطيع أن نحكم على جدية محاولته ، وكل ما ذكر له أبيات من قصيدة في مدح الحسن بن سهل وهي على عروض جديد حقاً لا يدخل ضمن دوائر الخليل الخمس ولا يلتزم القافية ، وذلك في قصيدته التي يقول فيها :

قَرَّبُوا جَمَالَهْمَ لِلرَّحِيلِ غَدَوَةٌ أَحَبُّكَ الْأَقْرَبُونَ
خَلَّفُوكَ ثُمَّ مَضُوا مُدْلِجِينَ مُنْفَرِدًا بِهَمِّكَ مَا وَدَّعُوكَ^(١)

ولكن يبدو أن هذه المحاولة من جانب رزين لم تجد صدى قوياً في الشعراء المعاصرين له ، وإلا لأصبحت الأوزان القديمة أثراً تاريخياً وحلت محلها أوزان أخرى مطلقة القواعد ، حرة الأصول .

ولم تكن الأوزان وحدها موضعاً للخروج عليها من جانب شعراء القرن الثاني ، ولكنهم حاولوا الخروج أيضاً على نظام القصيدة ونظام القافية الواحدة . ويقول كاتب دائرة المعارف الإسلامية إنه في أوائل الدولة العباسية وليس قبل هذا نشأ ضربان جديدان من الرجز بفعل ما ساور الناس من ملل لكثرة ترديد أبيات رجزية ذات مصراع واحد أو بفعل مؤثرات خارجية . الأول منهما كان بتقفية المصراعين على قافية واحدة ، والثاني وهو أندر كان يجعل كل خمسة مصاريع في المقطوعة على قافية واحدة . وبهذا وجدت المقطوعات ذات البيتين والخمسة وأطلق على الأولى (المزدوجة) وأطلق على الثانية (الخمسة) . والظاهر أن بشار بن برد هو أول من استعمل التخميس وفي نسخة مخطوطة من ديوان أبي نواس عشر على قصيدة تنسب له ، خمسة طويلة كل مقطع فيها من خمسة مصاريع من الرجز ثلاثي التفعيلات ، وجاء بعض مقاطعها موقوفاً وبعضها الآخر سالماً . وعلى أية حال فقد ظهر في القرن الثاني اتجاه ملحوظ نحو التخصص في استعمال هذا البحر . فبينما نراه في الجاهلية وصدر الإسلام البحر المستعمل في الحماسة ، فلما نراه يستعمل بعد ذلك في القصص والوصف والتعليم خاصة ، ويستعمل أبو نواس الرجز ذا المصراع الواحد والقافية الواحدة سواء أكان موقوفاً أم سالماً في طردياته خاصة ، وبعضها قصصي والبعض الآخر وصفي^(٢) .

(١) معجم الأدباء ١٥ : ٢٦٥ .

(٢) انظر : دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) ، مادة رجز .

والازدواج والتسميط أو تغير القوافي في القصيدة الواحدة لا يراها ابن رشيق من وسائل الشاعر المبرز فهو يقول : (وقد رأيت جماعة يركبون الخمسات والمسمطات ويكثر منها ، ولم أر متقدماً حاذقاً صنع شيئاً منها ، لأنها دالة على عجز الشاعر وقلة قوافيه وضيق عطنه ما خلا امرأ القيس في القصيدة التي نسبت إليه وما أصححها له . وبشار بن برد كان يصنع الخمسات والمزدوجات عبثاً واستهانة بالشعر ، وبشر ابن المعتز فقد أنشد الجاحظ له أول مزدوجة ^(١)) .

ومن هذا النص يتضح لنا موقف العلماء من تغير القوافي وعدم التزام الشعراء قافية واحدة . فهم يصفون الشاعر بالعجز ، ولتأييد تلك النظرة يشكك ابن رشيق في الخمسة المنسوبة لامرئ القيس ، ويرى أن ما نسب لبشار كان من قبيل العبث واللهو .

أما القصيدة المسمطة التي تنسب إلى امرئ القيس فهي قوله :

تَوَهَّمْتُ مِنْ هِنْدٍ مَعَالِمَ أَطْلَالٍ عَفَاهَنْ طُولُ الدَّهْرِ فِي الزَّمَنِ الْخَالِي
مَرَابِعُ مِنْ هِنْدٍ خَلَّتْ وَمَصَائِفُ بِصَبْحٍ بِمَغْنَاهَا صَدَى وَعَوَازِفُ
وغيرها هُوجُ الرِّيَّاحِ الْعَوَاصِفُ وَكُلُّ مُسِيفٍ ثُمَّ آخِرُ رَادِفُ
بِأَسْحَمَ مِنْ نَوَى السَّمَائِ كَيْنِ هَطَّالٍ ^(٢)

ولا أدري إن كان هذا النوع من الشعر قد سبق القافية الموحدة — كما يرى عبد الله المجذوب — ^(٣) فيجوز عندئذ نسبته إلى امرئ القيس ، أم أنه نوع من التنظيم — فيما أرى — يأتي بعد مرحلة القافية الموحدة .

وعلى أية حال فقد نظم شعراء القرن الثاني في المزدوجات كما في أرجوزة أبي العتاهية (ذات الأمثال) ، وكما في نظم أبان اللاحق لكليلة ودمنة الذي يراه يوهان فلك مطابقاً للمثنوى الفارسي تمام المطابقة ^(٤) . ويقول ابن النديم عن أبان إن أكثر شعره مزدوج ومسمط ^(٥) . وبشر بن المعتز أيضاً له في المزدوج وقد ذكرنا له مثلاً

(١) العمدة ١ : ١٢ .

(٢) العمدة ١ : ١١٨ .

(٣) المرشد إلى فهم أشعار العرب ١ : ١٠ .

(٤) العربية : ٩٦ .

(٥) الفهرست : ١٦٣ .

فيما سبق . ونجد من أوائل الذين كتبوا في هذا الضرب الجديد من القوافي محمد ابن إبراهيم الفزاري في نظمه التعليمي لعلم الفلك وهو من قبيل المزدوج الذي تألف أدواره من ثلاثة أبيات متحدة القافية على بحر الرجز ، وقد أثبتنا ما وجدناه من هذه المنظومة عند الحديث عن الشعر التعليمي .

أما الخمسة التي تنسب إلى أبي نواس فهي اثنا عشر دورا، كل منها خمسة مصاريع ، الأربعة الأولى منها متحدة القافية ، أما الخامس فهو على قافية أخرى تكرر في المصراع الخامس من كل دور وهي التي يقول فيها :

ما رَوْضُ رِيحَانِكُمُ الزَّاهِرُ وما شَذَى نَشْرَكُمُ العَاطِرُ
وَحَقُّ وَجْدِي وَالْهَوَى قَاهِرُ مُذْ غَيْثُمُو لَمْ يَبْقَ لِي نَاطِرُ
وَالْقَلْبُ لَا سَمَالَ وَلَا صَابِرُ

قالت ألا لا تَلِجَنَّ دَارَنَا وكابدِ الأَشْوَاقِ مِنْ أَجْلِنَا
وَاصْبِرْ عَلَى مُرِّ الْجَفَا وَالضُّنَى وَلَا تَحُرَّنْ عَلَى بَيْثِنَا
إِنَّ أَبَانَا رَجُلٌ غَائِرٌ . . .^(١)

ومن المرجح عندى أن هذه الخمسة التي يروها كمال الدين الدميري مكذوبة النسبة ، أولا لأنها ليست بأسلوب أبي نواس الذي نعرفه حق المعرفة ، وثانياً لأن الدميري وحده هو مصدرها، وثالثاً لأن القصة المقترنة بها تقول إن أبا نواس أنشدها بين يدي الخليفة المستعين بالله مع أن الثابت أن أبا نواس مات قبل دخول المأمون بغداد .

ولا ندري صحة ما نسب لأبي نواس وأبي العتاهية من شعر مزدوج . ففي الديوان المخطوط رواية الأصفهاني نجد في الباب الثاني عشر وهو باب المحجون مزدوجة لأبي نواس يقول فيها :

يا راقِدَ اللَّيْلِ احذَرُ مِنْ الْوَيْلِ
لَا تَأْمَنِ اللَّهْرَا إِنَّ لَهُ غَضْرَا
الدَّهْرُ ذُو صَرْفٍ يَرمِكُ بِالْحَتَفِ

يا نَفْسُ يا نَفْسِ لقد مضى أَمْسِ
لا بُدَّ مِنْ بَيْنِ بَيْنَ الْقَرِيقَيْنِ
لا تُطِلِ النَّوْمَا إِنَّ لَهُ يَوْمًا
لِلدَّهْرِ تَقْلِبُ فِيهِ أَعْجَابُ
مَنْ غَالَهُ الْحَيْنُ لَمْ تَرَهُ الْعَيْنُ ...

ويروى الأصفهاني أن أبا العتاهية قد عارض هذه المزدوجة التي كتبها أبو نواس في الزهد بمزدوجة أخرى قال فيها :

إِنَّا لَفِي غُتْرٍ بِاللَّيْلِ وَالتَّهَارِ
حَتَّى مَتَى التَّوَانِي وَنَحْنُ فِي التَّفَانِي
مَا أَوْضَحَ السَّبِيلَا وَأَسْرَعَ الرَّجُلَا
أَمَا تَرَى الْعُيُونُ مَا تَصْنَعُ الْمَنُونُ
أَيْنَ الَّذِينَ كَانُوا أَفْنَاهُمْ الزَّمَانُ
رَأَيْتُ كُلَّ يَوْمٍ فِيهِ هَلَاكُ قَوْمٍ^(١)

وعلى أية حال فإن أبا العتاهية قد كتب مزدوجة طويلة هي ذات الأمثال كما سبق أن ذكرنا .

وبرجح يوهان فلك صحة ما يروى عن بشار من أنه حاول نظم المزدوج والموشح ، كما يرى أن القرن الثاني ربما شهد نشأة الدوبيت أو الرباعي الذي تتحد مصاريعه في القافية ما عدا المصراع الثالث ، ويقول إن هذا القالب الذي لعب في وقت متأخر دوراً عظيماً في الشعر الفارسي يقرن أيضاً ببشار بن برد إذ روى أنه قال هذا الرباعي الخالي فيما يظهر من الإعراب في أواخره :

رَبَابُ رِيَّةُ الْبَيْتِ نَصْبُ الْخَلِّ فِي الزَّيْتِ
لَهَا عَشْرُ دَجَاجَاتٍ وَدِيكَ حَسَنُ الصَّوْتِ^(٢)

(١) ديوان أبي نواس رواية الأصفهاني : ورقة ٢٢٩ (مخطوط) .

(٢) العربية : ٩٨ .

وإذا صبح ما نقله محمد الطاهر بن عاشور منسوباً إلى بشار في هجاء خياط
أفسد ثوباً له ، لكانت تلك الأبيات رباعية أخرى له وهي قوله :

خاط لي عمرو قبا لَيْتَ عَيْنِهِ مِوَا
قلت بَيْتاً ليس يَذَرُ أَمْدِيعُ أَم هِجَا^(١)

ويرى يوهان فلك أن وجود قافية مصرعة في داخل البيت وقافية متحدة في جميع
الأبيات في القصيدة يُعد تجديدًا في النظام الموسيقي للقصيدة العربية في القرن الثاني^(٢)
وقد نسبت قصيدة في مثل هذا النوع إلى حماد الراوية وهي قوله :

خلافُ الحُلُولِ بَنَلِكِ الطُّلُولِ وَسَخَبُ الذُّيُولِ بِذَاكَ الْمُقَامِ^(٣)
ونجد أبياناً متفرقة لأبي الشبص في إحدى قصائده تجرى على هذا النسق تقريباً
وإن كان تكرار القافية في الشطر الأول فحسب ، يقول :

أَحْمُ الْجَنَاحِ شَدِيدُ الصُّبَاحِ بُبْكِي بَعِينِ لَا تَهْمُلَانِ
جَرُورُ الْإِزَارِ خَلِيعُ الْعِذَارِ عَلَى لِعَهْدِ الصُّبَا بُرْدَتَانِ^(٤)

بل نجد في ديوان أبي نواس مقطوعة كاملة توجد فيها قواف داخلية متحدة
غير القافية الموحدة الموجودة في أواخر الأبيات وهي التي يقول فيها واصفاً الخمر :

سُلاَفُ دَنْ كُشْمِسِ دَجْنِ	كُدْمِعِ جَفْنِ كَحْمَرِ عَدْنِ
طَبِخُ شَمْسِ كَلَوْنِ وَرْسِ	رَبِيبُ فُرْسِ حَلِيفُ يَسْجِنِ
رَأَيْتُ عَلَجَا بِيَا طَرِ نَجَا	لَهَا تَوَجَّيْ وَلَمْ يَثْنِ
حَتَّى تَبَدَّتْ وَقَدْ تَصَدَّتْ	لَنَا وَمَلَّتْ حُلُولَ دَنْ
فَاحَتِ بَرِيحِ كَرِيحِ شَيْخِ	يَوْمَ صَبُوحِ وَغَيْمِ دَجْسِ
يَسْقِيكَ سَاقٍ عَلَى اشْتِيَاقِ	إِلَى تَلَاقِ بِمَاءِ مُزْنِ

(١) مائة ديوان بشار : ١٤ .

(٢) العربية : ٩٧ .

(٣) الأغاني ٥ : ٢٨ .

(٤) طبقات ابن المتمر : ٧٨ .

يُدِيرُ طَرْفًا يُعِيرُ حَتْفًا إِذَا تَكَفَّى مِنَ التَّثْنَى . . .^(١)

وإذا صحت نسبة هذه الأبيات لكان معنى ذلك أن شعراء القرن الثاني كانوا يستحدثون أنواعاً جديدة من الموسيقى الشعرية في إطار الأوزان القديمة خضوعاً لمقتضيات الغناء في ذلك العصر وتأثيره العميق في الأوزان والقوافي على السواء . ونحن من جانبنا لا نشك في هذه النسبة لأن أبا نواس ليس وحده الذي نجد عنده هذا النوع ، فأبو الشيص وحماد الراوية قد ظهر عندهما كما رأينا، ونخالد القناص له قصيدة على هذا النمط وهي التي يقول فيها :

دارٌ لجاريةٍ بيضاءٍ لاهيةٍ كالشمسِ صاحبةٍ في خلقِ جنانٍ^(٢)
بل إننا نجد أبا العتاهية قد استخدم في بعض الأحيان هذه الموسيقى الداخلية في شعره في مثل قوله :

وذو المنايرِ والعساكرِ والدساكرِ والحضائرِ والمدائنِ والقرى
وذو المواكبِ والكتائبِ والنجائبِ والمراتبِ والمناصبِ في العلى^(٣)
بل نجد قبل هؤلاء جميعاً الوليد بن يزيد يلتزم هذه القوافي الداخلية المتحدة في إحدى قصائده التي يصف فيها حياته اللاهية الماجنة ، ويقول فيها :

أحبُّ الغناءَ وشُربَ الطَّلاءِ	وأنسُ النساءِ وربُّ السُّورِ
ودلُّ الغواني وعرفَ القيَّانِ	بُصبحَ بَمانِ قبيلِ السَّحرِ
فأما الصُّباحُ فهمي القِداحُ	وخيلُ شواحٍ جِيادُ حُضرِ
وينصفُ النَّهارُ عراكُ الجوارِ	وحلُّ الإزارِ إذا نَبَّهَرِ
وأما العشيُّ فأمرٌ بجلى	وقتلُ الكميِّ بعَضْبِ ذَكَرِ
سَبَتني البَغومُ بِدَلٍّ وخيمَ	ووجهُ نضيرِ شبيهِ القمرِ
ورِدفِ نَبيلٍ وخَدُّ أسيلِ	كسيفِ صَقيلٍ يُحِيرُ البَشَرَ ^(٤)

(١) ديوان أبي نواس : ٢٢٢ .

(٢) طقات ابن المعتز : ٣٢٥ .

(٣) ديوان أبي العتاهية ٥ : ٨ .

(٤) أنساب الأشراف ٨ : ٣١٩ (مخطوط) .

ونجد من ناحية أخرى بعض الشعراء يستحدثون هذه الموسيقى الداخلية في الأبيات لا عن طريق وجود قواف داخلية ولكن بإيجاد جمل متناسقة من الناحية الموسيقية كما نرى في أبيات علي بن الجهم :

أما ترى اليوم ما أحلى شمائله صَخْرٌ وَغَيْمٌ وَإِبْرَاقٌ وَإِرْعَادُ
كأنه أنتَ يامن لا شبيه له وَضَلُّ وَهَجْرٌ وَتَقْرِيبٌ وَإِبْعَادُ
واشرب على الرُّوضِ إذ لاحت زخارفه زَهْرٌ وَنُورٌ وَأُورَاقٌ وَأُورَادُ
كأنما يومنا فعل الحبيب بنا بَذَلٌ وَبَخْلٌ وَإِبْعَادٌ وَسِبْعَادُ
وليس يذهب عني كُلُّ فِعْلِكُمْ غَيٌّ وَرُشْدٌ وَإِصْلَاحٌ وَإِفْسَادُ^(١)

ويحاول يوهان فلك أن يثبت أن لغة الشعب بأوزانها الخاصة قد وجدت مساعها في التعبير الأدبي لأول مرة في القرن الثاني، هذا إذا صحت القصة المعروفة التي تقول إن جارية لجعفر بن يحيى بكّت سيدها القنيل بقصيدة نظمها باللسان الشعبي وكانت تختم أبياتها بقولها : يا مواله ! . ويقول فلك : (بيد أن حظ هذه الأسطورة من الصحة ضئيل مثل التأويل الذي حاكه بعضهم في أن أول من نظم أغاني الموالية هم عبيد من واسط كانوا يتغنون بها في أثناء العمل . حقاً لقد وجدت في سائر العالم العربي بحور غنائية شعبية ولكنه ليس ممكناً بعد تحديد مبدأ ظهورها بحسب الزمان والمكان ، فجميع هذه الأغاني يناسبها شعر الأدوار الذي تتحد قافية كل دور فيه وإن اختلفت قوافي الأدوار بعضها مع بعض ، على حين أن الشعر العربي لا يعرف من مهده إلا القافية الواحدة في القصيدة كلها)^(٢) .

وإذا صح ما رواه ابن رشيّق منسوباً إلى أبي نواس ، لكان شعراء القرن الثاني قد تحلّلوا تماماً من القوافي في إحدى محاولاتهم للتجديد كما تحلّلوا من الأوزان في بعض هذه المحاولات ، ذلك أن ابن رشيّق يذكر مقطوعة لأبي نواس بلا قافية أو على النظام الذي عرف حديثاً باسم الشعر المرسل ، وهو يقول فيها :

ولقد قلْتُ للمليحة قَوْلِي

(١) الأغاني ١٠ : ٢٢٤ .

(٢) العربية : ٩٦ .

من بعيدٍ لِمَنْ يُجِبُكَ
إشارةً قُبْلَةً

فأشارت بِمَعْصَمٍ ثُمَّ قَالَتْ
مِنْ بَعِيدٍ خِلَافَ قَوْلِي
إشارةً لَآ لَا

فَتَغْنِيَتْ سَاعَةً ثُمَّ إِنِّي
فَلْت لِلْبَغْلِ عِنْدَ ذَلِكَ
إشارةً امْشِ^(١)

وفي هذه المحاولة لم يتحلل الشاعر من قيد القافية فحسب ، ولكنه تصرف في ترتيب تفعيلات هذا البحر الذي نظم فيه وهو الخفيف تصرفاً واسعاً . وعلى الرغم من أننا ذكرنا لأبي العتاهية بيتين لم يلتزم فيهما قافية موحدة وكذلك رزين العروضي إلا أننا نشك في هذه المقطوعة التي تنسب لأبي نواس لأن أسلوبها لا يشاكل أسلوبه . ومن هذا كله يتضح لنا أن شعراء القرن الثاني قد توسعوا توسعاً كبيراً في استخدام الأوزان القصيرة الرشيقة وأباحوا لأنفسهم تجزئة الأوزان الطويلة التي لم يقدم الشعراء قبلهم على تجزئتها ، كما أنهم ابتكروا أوزاناً جديدة ذكرها الخليل فعلاً ، ولكنه لم يذكر أن العرب في الجاهلية ولا في صدر الإسلام قد نظموا فيها . وقد بلغ تحرر شعراء هذا القرن في ناحية الوزن حدّاً جعلهم يبتكرون أوزاناً أخرى لم يعرفها العرب ولا أثبتها الخليل في عروضه ، ويعتبر شعر رزين العروضي قمة هذه المحاولة . ومع ذلك لم يكتب لهذا الاتجاه الذبوع والانتشار لأن الأوزان العربية — كما سبق أن ذكرنا — متنوعة المصنوع وافترة الألوان ، مرتدة إلى حد كبير بحيث استطاعت أن تستوعب كل تجديدات شعراء القرن الثاني في الموضوع وفي الوزن على السواء . كما أن محاولة رزين ليست إلا رغبة في التحرر من القديم فحسب . أما هي في ذاتها فلا تعدو أن تكون استبدال وزن بوزن بحيث لا يمتاز هذا الوزن الجديد بأية رنة موسيقية معينة ، بل أجده على العكس بطيئاً ثقيلاً على السمع ، بعكس الأوزان

التي أحياها أو حورها أبو العتاهية في حدود دوائر الخليل الخمس فإنها تعبر عن لون موسيقى جديد إذ حاكى صوت مدق القصار وصوت دق الناقوس . ولم يقتصر الشعراء على التجديد في الصورة العامة للوزن الشعري ، ولكننا رأيناهم يحدثون في الأوزان القديمة تجديدات موسيقية في داخل الأبيات عن طريق تساوي العبارات أو عن طريق وجود قواف داخلية . ثم هم بعد ذلك يحاولون نزع قيود القافية الموحدة فيكتبون في المزدوجات والخمسات وفي أنواع كثيرة من الشعر المسط والرباعي أو الدوبيت في محاولات قليلة . ليس هذا فحسب بل هم يخرجون على القافية من ناحية أخرى وهي ناحية وقوف معنى البيت عندها واستقلاله عن بقية القصيدة . وكان الأقدمون يرون في هذا الخروج عيباً كبيراً يسمونه التضمين ، ولكن أبا العتاهية لم يبال كثيراً بقواعدهم وخرج عليها في قصيدته التي يقول فيها :

ياذا الذي في الحبُّ يلجى أما	والله لو كلفت منهُ كما
كلفت من حبِّ رَخمٍ لِمَا	لُمت على الحبِّ فذرني وما
ألتى فإني لست أدري بِمَا	بليت إلا أنني بينمَا
أنا ببابِ القصرِ في بَغضٍ ما	أطوفُ في قصرهم إذ رَمَى
قلبي غزالُ بِسَهمٍ ، فما	أخطأ بها قلبي ولكنمَا
سهماهُ عِنانٍ لَهُ كُلُّمَا	أرادَ قَتلى بهما سَلْمًا ^(١)

ومن الواضح تعتمد أبي العتاهية — إن صححت هذه القصيدة — في الخروج على قاعدة القافية التي ينتهي عندها معنى البيت بحيث يبعد كل بيت عن الآخر ويصير وحدة مستقلة . ويظهر هذا التعمد في لزومه ما لا يلزم بتصريح جميع الشطور . ولو أن هذا الخروج على تلك القاعدة وجد استجابة كاملة من الشعراء في القرن الثاني لحدث تغير ضخم في بناء القصيدة العربية كان يؤدي إلى ظهور ألوان شعرية أخرى كالملاحم والمسرحيات ، ولكن يبدو — للأسف — أن تيار العلماء الجحافل قضى على هذه المحاولة في مهدها فلم تتعد حدود أبي العتاهية ولا حدود القرن الثاني نفسه .

ولإذا تركنا ناحية الأوزان والقوافي أو موسيقى الشعر بوجه عام إلى الناحية الشكلية الأخرى التي ندرسها في هذا الفصل وهي لغة الشعر وجدنا أنه قد حدث فيها تطور كبير وتجديد ظاهر . ومما لا شك فيه أن اللغة الشعر في كل عصر دلالة على حياته العقلية والاجتماعية . وما دام القرن الثاني قد تطور في هاتين الناحيتين فلا بد أن تكون لغة شعره قد تطورت هي أيضاً ، على الأقل لحدوث تفاعل بينها وبين نفوس الشعراء الذين تطورت عقليتهم وثقافتهم وأسلوب حياتهم . وشوقي ضيف يهون كثيراً من شأن هذا التطور في لغة الشعر فيقول : (كان المظنون أن يحدث تغير واسع في اللغة العربية أثناء العصر العباسي حين اتخذها الأجانب من الأعاجم وسيلة للتعبير عن فكرهم وشعورهم غير أن ذلك انحسر عن تغيرات طفيفة ، وإن كان العباسيون أنفسهم يشيرون إلى ما يسمى بأسلوب المولدين ، ولكن هذا الأسلوب لم يتحول تحولاً تاماً إلى صورة مخالفة للصورة القديمة)^(١) فأين وجه الصواب إذن في هذه القضية ؟ هل تطورت لغة الشعر في القرن الثاني تطوراً كبيراً أم أنها هي نفسها لغة الشعر القديم مع تعديل طفيف ؟

إن الجاحظ يشير إلى وجود لغة مولدة في القرن الثاني كانت أثراً من آثار اختلاط اللغة العربية بلغات أهل البلاد المفتوحة وبخاصة الفرس ، وهذه اللغة المولدة كانت لغة العامة الأكثر شيوعاً ، يقول الجاحظ : (وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ، ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر . . ألا ترى أن أهل المدينة لما نزل فيهم فاس من الفرس في قديم الدهر علقوا بألفاظ من ألفاظهم ، ولذلك يسمون البطيخ الخربز . . وكذلك أهل الكوفة فإنهم يسمون المسحاة بال ، ويال بالفارسية . . وقد يستخف الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها . . والعامة ربما استخفت أقل اللغتين وأضعفهما وتستعمل ما هو أقل في أصل اللغة استعمالاً وتدع ما هو أظهر وأكثر . ولذلك صرنا نجد البيت من الشعر قد مار ولم يسر ما هو أجود منه وكذلك المثل السائر^(٢) .

(١) الفن ومذاهبه في الشعر العربي : ٦٤ .

(٢) البيان والتبيين ١ : ١١ ، ١٢ .

إننا لا نقول إن اللغة العربية القديمة قد استبدلت في القرن الثاني بلغة أخرى ،
ولكننا نقول إنها تطورت وتغيرت في طرائق تعبيرها وفي تركيب جملها ، وفي مادتها
اللغوية نفسها . وهذا التطور قد يكون واضحاً وضوحاً جلياً يدركه الإنسان لأول وهلة
وذلك حين يكون في المادة اللغوية أو طريقة التعبير ، ولكنه يخفى إلا على البصير
حين يكون في تركيب الجملة . ولعل أصدق مثال لذلك ما رواه أبو الفرج الأصفهاني
أن أبا عمرو بن العلاء ومعه خلف الأحمر أتيا بشاراً فقالا له : ما هذه القصيدة
التي أحدثتها في سلم بن قتيبة ؟ قال : هي التي بلغتكما ، قال : بلغنا أنك أكثر
فيها من الغريب . فقال : نعم . بلغني أن سلماً يتباصر بالغريب فأحييت أن أورد
عليه ما لا يعرفه ، قال : فأنشدناها ، فأنشدهما :

بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

حتى فرغ منها فقال له خلف : لو قلت يا أبا معاذ مكان (إن ذاك النجاح)
(بكرا فالنجاح) كان أحسن ، فقال بشار : بنيتها أعرابية وحشية ، فقلت إن ذاك
النجاح كما يقول الأعراب البدويون ، ولو قلت : بكرا فالنجاح كان هذا من كلام
المولدين ، ولا يشبه ذلك الكلام ولا يدخل في معنى القصيدة^(١) . وهذه الرواية
إنما تدلنا على الفروق الدقيقة — التي لا يبصرها إلا خبير — بين الأسلوب العربي
القديم والأسلوب المولد في تركيب الجملة^(٢) ، كما تدلنا أيضاً على أن بشاراً وأمثاله
من شعراء القرن الثاني كانوا يتكلفون الأسلوب القديم تكلفاً لإرضاء نزعة الممدوحين
على حساب إحساسهم الفني وميلهم الشعري .

ولعل أول خلاف يقع بين الأسلوب القديم والأسلوب المولد في القرن الثاني هو
الخلاف على مادة اللغة نفسها وهي الألفاظ ، فاللغة القديمة كانت تعتمد على ألفاظ
وحشية جزلة قوية الرنين تفتح الأسماع وتملأ فم منشدتها وآذان سامعيها ، وكان الشعراء
القدامى يصطنعون هذه اللغة لأنها بالفعل لغتهم ونتاج بيثهم وصدى مجتمعهم وحياتهم

(١) الأغاني ٣ : ١٩٠ .

(٢) يرى عبد القاهر أن من شأن (إن) إذا جاءت على هذا الوجه أن تغني غناء الفاء العاطفة
وأن تعيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجباً فأتت ترى الكلام بها متأنفاً غير متأنف مقطوعاً
موصولاً معاً ، أفلا ترى أنك لو أسقطت (إن) لم تر الكلام يلتئم ، ورأيت الجملة الثانية لا تنصل
بالأول (دلائل الإعجاز : ٢١١) .

العقلية . ولكن حين تطورت الحياة الاجتماعية والعقلية للمجتمع الإسلامى وشاعت مظاهر الترف والرفقة فى أنحائه تغير إحساس الناس بالألفاظ فصاروا ينفرون من الوحشى الغليظ ويميلون إلى الرقيق الموحى . ولا عبرة فى هذا بما يقوله « جب » عن تأثير الفرس فى لغة الشعر وميلها إلى الرفقة والدمائة^(١) ، ذلك أن التطور الاجتماعى وتطور أحاسيس الشعراء أنفسهم والذوق العام فى العصر هو الذى أدى إلى هذه الرفقة والبعد عن الوحشى الغريب . وقد تنبه إلى هذه الحقيقة من قبل قدامة بن جعفر فهو يقول فى كتابه (نقد الشعر) : (من عيوب الشعر أن يركب الشاعر منه ما ليس بمستعمل إلا فى القوط ولا يتكلم به إلا شاذاً . . . وهذا الباب مجوز للقدمات ليس من أجل أنه حسن ، ولكنه لأن من شعرائهم من كان أعرابياً قد غلبت عليه العجرفة . . . ولأن من كان يأتى منهم بالوحشى لم يكن يأتى به على جهة التطلب له والتكلف لما يستعمله منه ، لكن لعادته وعلى سجية لفظه^(٢)) .

وقد أدرك يوهان فك التطور الذى حدث فى لغة الشعر فى القرن الثانى فقال إن الذى دعا إليه هو الانتقال من حياة البداوة إلى حضارة المدن وتغلغل غير العرب فى مناطق الأدب ، ولهذا تراجع فى ذلك العهد الطابع الوحشى للعربية القديمة بثروتها الفياضة فى الألفاظ والقوالب أمام أسلوب منمق مهذب لا يسبب استوائه وسهولته صعوبات ذات بال للأفهام . وهذه اللغة المنسكبة الواضحة سرعان ما احتذيت واستعملت فى الأدب من قبل المثقفين جميعاً فى العالم الإسلامى دون تمييز بين أصل وجنس ، ولا بين لغة أصلية ولهجة وطنية خاصة^(٣) .

وما يقوله يوهان فك حقيقة جديرة بالنظر ، فالأسلوب المولد ، أو الأسلوب العربى المتطور لم يكن وفقاً على الشعراء المولدين دون غيرهم ، بل كان لغة الشعر نفسها بصفة عامة ، إذا استثنينا تيار الشعر المحافظ الذى لم تتطور لغته ، ذلك التيار الذى لم يكن له كبير تأثير على الصورة العامة للشعر فى القرن الثانى . وقد مثل السيد الحميرى : مالك لا تستعمل فى شعرك من الغريب ما تسأل عنه كما يفعل الشعراء ؟ فقال : لأن أقول شعراً قريباً من القلوب يلذه من سمعه خير من أن أقول شيئاً متعقداً تضل فيه الأوهام^(٤) .

(٢) نقد الشعر : ١٧٠ ، ١٧١ .

(١) Arabic Literature : ٤٢

(٤) الأغاني ٧ : ٢٤٨ .

(٣) انظر : العربية : ٥٨ .

والسيد الحميرى بهذه الحملة البسيطة إنما يضع يده على مشكلة فنية دقيقة تتعلق بجمال الشعر وقيمته ، فأيهما أجمل في رأى الناس : أن يفهموا الشعر فهماً مباشراً لبساطته وسهولة تعبيره أم أن يفهموه بعد أن يتكلفوا له الجهد والفهم الشيء الكثير لتعقيده وإغرابه ؟ والمذهبان فيما يبدو كان لهما أنصار في القديم كما يوجد لهما أنصار في عصرنا الحاضر . ومحك التفرقة . في رأى - هو الاقتراب من الشعبية والبعد عنها ، فأنصار الشعر البسيط الذى تصل معانيه مباشرة إلى نفوس الناس فتتفاعل بها هم الذين يؤيدون اقتراب الشعر من عامة الناس وتصويره لعواطفهم وأفكارهم . أما أنصار الشعر المعقد الغريب الذى تلتوى معه الأفهام فهم الذين يرون في الشعر فناً سامياً لا يجوز أن يقرب من الأوساط الشعبية ، بل يظل محلقاً بأفكاره الغامضة وأسلوبه المعقد الغريب في سموات عالية .

وقد وضح هذا الفرق جيداً في الخلاف بين أنصار لغة الشعر القديمة - وهم علماء اللغة ورواة الشعر القديم الذين يحرصون على بضاعتهم - وبين أنصار لغة الشعر الجديدة وهم الشعراء أنفسهم الذين كانوا صدى طبعياً لتطور مجتمعهم وتطور الحياة من حولهم في مظاهرها المختلفة المادية والمعنوية على السواء . لقد كان معظم الشعراء المجددين في هذا القرن يحرصون على أن تكون لغة شعرهم هي لغة الحياة اليومية نفسها ، أو على الأقل أن تكون قريبة منها ، ولهذا وجد من بين هؤلاء الشعراء كثيرون كان نظم الشعر عليهم أهون من شرب الماء كما يقولون . والسبب في ذلك أنهم لم يكونوا مضطرين إلى اصطناع لغة شعرية عالية تغاير اللغة الشائعة في مجتمعهم فيصطدم إلهامهم عند ذاك بعقبة كأداء تجعل نظمهم بطيئاً . ولم يكونوا مضطرين أيضاً إلى التأني في ألفاظهم والتروى فيها مثلما كان يفعل بعض الشعراء من المتكلفين في عصرهم ومثلما كان يفعل زهير والحطيئة وغيرها في الجاهلية ممن أطلق عليهم اسم عبيد الشعر ، لم يكونوا مضطرين إلى شيء من هذا كله ، لذلك كانت تتثال عليهم الأشعار في سهولة وبساطة تعبر عن أفكارهم مباشرة بلا تعقيد ، وتؤدي هذه المعاني المباشرة ألفاظ سهلة موحية قريبة من لغة الحياة اليومية أو هي بالفعل منها . وسرعان ما تذيع هذه الأشعار ويقبل عليها الناس في سهولة ويسر وتصبح جزءاً من ثقافتهم ومرآة تنعكس عليها أفكارهم وعواطفهم .

ومن هؤلاء الشعراء أبو الشيص الذي يقول عنه الأصفهاني : (كان الشعر عليه أهون من شرب الماء على العطشان^(١)) ، كما نجد هذه السهولة المفرطة عند أبي دلالة في مثل قوله :

أبلغني سبيلني بالله يا أمَّ عُبَيْدَةَ^(٢)

وعند ربيعة الرقي الذي يشبه أبو الفرج أسلوبه بأسلوب أبي العتاهية المفرط في السهولة^(٣) . وكذلك كان شعر إبراهيم الموصلي ليناً رقيقاً الألفاظ بسيط التعبير ، كما في قوله مثلاً :

لِذَاتِ الْخَالِ أَرْقَنِي خَيَالُ بَاتَ يَلْتُمُنِي
بِكَي وَجَرِي لَهُ دَمْعٌ لَّا بِالْقَلْبِ مِنْ حُزْنِ
فَلَا أَنْسَاهُ أَوْ أَنْسَى إِذَا أُذْرِجْتُ فِي كَفَنِي^(٤)

وتنضح شعبية الأسلوب الشعري عند بعض الشعراء واختيارهم ألفاظهم من لغة الحياة اليومية في مثل شعر أبي الشمقمق الذي يعتبر شاعر الفقر في القرن الثاني ، كما في قوله :

وَلَقَدْ قُلْتُ حِينَ أَحْجَرَنِي الْبَرْدُ مَ كَمَا تَحْجَرُ الْكِلَابُ تُعَالَهُ
فِي مَبِيتٍ مِنَ الْغَضَارَةِ قَفَرٍ لَيْسَ فِيهِ إِلَّا النَّوَى وَالنُّخَالَهُ
عَطَّلَتْهُ الْجُرْدَانُ مِنْ قِلَّةِ الْخَيْرِ مَ وَطَارَ الدُّبَابُ نَحْوَ زُبَالَهُ
هَارِبَاتٍ مِنْهُ إِلَى كُلِّ خَصْبٍ حِينَ لَمْ يَرْتَجِجْنَ مِنْهُ بِلَالَهُ
وَأَقَامَ السَّنُورُ فِيهِ بِشَرٍّ يَسْأَلُ اللَّهُ ذَا الْعُلَا وَالْجَلَالَهُ^(٥)

ولم يكن الأسلوب المولد يمتاز بالبساطة في التراكيب وورقة الألفاظ وسهولتها وبعدها عن الغريب واقترابها من لغة الحياة العادية فحسب ، ولكنه أيضاً كان

(١) الأغاني ١٥ : ١٠٤ .

(٢) ديوان أبي دلالة : ١٤٨ .

(٣) الأغاني ١٥ : ٣٧ .

(٤) الأغاني ١٥ : ٨١ .

(٥) شعراء عباسيون : ١٤٩ .

ذا سمات جديدة من ناحية خروجه على بعض قواعد اللغة ليستكمل في الغالب صوره الشعبية وغايته في السهولة والرقه والوضوح . فقد لاحظ يوهان فك أن في شعر محمد بن يسير مثلاً بعض السمات المولدة الطابع مثل حذف الهمزة المحققة لا في الصيغ الداوجة فحسب ، بل كذلك في مثل قراة بدلا من قراءة^(١) ، كما أنه أدخل نوعاً من الاختصار الذي اشتهر في اللهجات المتأخرة بجمعه لفظ شاهين بمعنى صقر على شواهن^(٢) . كما أنه يلاحظ أن بشاراً كان يستعمل أحياناً عبارات شعبية مثل استعماله لفظ قارورة أى زجاجة بمعنى المرأة ، وكان لا يرى بأساً في أن يدخل في شعره رطانة نبطية ليقلد أسلوب نبطي في النطق كما في قوله (لا دَهْل من جَمَلًا) أى لا خوف من الحمل^(٣) .

ويبدو أن أصحاب الأسلوب المولد كانوا يريدون التوسع في استخدام الألفاظ العربية القديمة وفق هواهم ، وابتكار اشتقاقات لهذه الألفاظ بعيدة عن المشتقات المألوفة ، ومن ذلك قول بشار :

على الغزلى سَلامُ الله مِنى وإن صَنَعَ الخَلِيفَةُ ما يَشَاءُ

فليس في المصادر على وزن فعلى هذا الجمع (الغزلى) وهذا خطأ سيوييه بشاراً فيه^(٤) ، كما خطأه في مشتقات مماثلة . وليس في اللغة أيضاً كلمة (الزراء) بالمعنى الذى أراده بشار في قوله :

ليس مِنّا مَنْ لا يُعَابُ فاعْضَى رَبُّ زارٍ بادٍ عليه الزَّراءُ^(٥)

ونجد المولدين أيضاً يتوسعون في حذف الهمزة بعد المد أى تسهيلها فيقولون (ورا) بدلا من وراء ، كما في قول الوليد بن يزيد :

إِنّى سَمِعْتُ بَلِيلَ وَرا المُصَلَّى بِرَنَّةٍ

وكما نجد في شعر أبي العتاهية (الأحياء) بدلا من (الأحياء) حيث يقول :

(١) انظر : الأغاني : ١٢ : ١٢٣ .

(٢) العربية : ٩٥ .

(٣) العربية : ٥٨ .

(٤) انظر : ديوان بشار ١ : ١٠٥ .

(٥) المصدر نفسه ١ : ١١٥ .

نخرجنا مِنَ الدُّنْيَا ونَحْنُ مِنَ أَهْلِهَا فَلَا نَحْنُ فِي الْأَمْوَاتِ فِيهَا وَلَا الْأَحْيَا^(١)
و (الما) بدلا من (الماء) في قوله : (فَإِنَّمَا النَّاسُ تَرَابٌ وَمَا)

و (الفنا) بدلا من (الفناء) في قول بشار :

(قُلْ مَنْ يَسْلَمُ مِنْ عَمَى الْفَنَاءِ)^(٢)

بل نجدهم أيضاً يتوسعون في حذف الهمزة عموماً مثل (راس) بدلا من (رأس)
و (باس) بدلا من (بأس) كما في قول أبي نواس :

بِكَ أَسْتَجِيرُ مِنَ الرَّدَى وَأَعُوذُ مِنْ سَطَوَاتِ بَاسِكَ

وَحَيَاةِ رَاسِكَ لَا أَعُوذُ لِمِثْلِهَا وَحَيَاةِ رَاسِكَ

و (قرأه) بدلا من (قرأه) في قول أبي نواس أيضاً :

كُلَّمَا خَطَّ أَبَا جَادٍ قَرَأَهُ فَمَحَاهُ

و (جيت) بدلا من (جئت) كما في قول بشار :

أَحِبِّي لَيْسَ لِي صَبْرٌ وَإِنْ رَخِصْتَ لِي جِيْتُ^(٣)

وكان الشعراء المولدون أيضاً يستخدمون ألفاظاً شعبية جديدة في مثل قول بشار :

وَعْدَاةُ الْخَمِيسِ قَدْ مَوْتَنَتْنِي ثُمَّ رَاحَتْ فِي الْحُلَّةِ الْخَضْرَاءِ

ولفظ (موتنتني) من الألفاظ الجديدة في شعر أهل العصر من المولدين ،
والأصل أمات وهو من قياس التضعيف على همزة التعدية^(٤) . ولفظ (ست) أيضاً

من الألفاظ المولدة الجديدة التي دخلت لغة الشعر في هذا العصر ، يقول بشار :

بِتُّ بِهِ أَشْقَى رَهَاوِيَةً لَعَبَبَ سِتُّ خُلِقْتُ لِلْعَابِ^(٥)

ومن الألفاظ الجديدة التي نجدها عند بشار أيضاً كلمة (المباح) في قوله :

وَأَصَابَهُ مِحْرُ الْبَخِيلَةِ بَعْدَ مَا أَلِفَ الصَّلَاةَ وَعَاذَ بِالْمِسْبَاحِ

(١) ديوان أبي العتاهية : ١٠ .

(٢) ديوان بشار ١ : ١٣٣ .

(٣) ديوان بشار ٢ : ٢٠ .

(٤) المصدر قفه ١ : ١١٥ .

(٥) المصدر قفه ١ : ٢٧٦ .

والسبحة مولدة اسماً ومسمى في القرن الأول وأصل السبحة في العربية صلاة النافلة^(١) .

كما نجد عند أبي نواس استعمال (يأس ييوس) بمعنى قبل - وهو لفظ مولد - في قوله :

ولو عَلِمْنَا أَنَّهُ هَكَذَا كُنَّا إِذَا بُسْنَا مَسَحْنَاهَا

والشعراء المولدون كانوا في سبيل تصوير كلام العامة لا يبالون بحركات الإعراب أو همزات القطع والوصل وما أشبه ، فأبو نواس يقول في إحدى قصائده :

قَالَ حَقَّقْ أَجْلِدُوهُ إِنَّهُ عِنْدِي بَلِيدٌ

عِنْدَهَا قَالَ حَبِيبِي يَا مُعَلِّمٌ لَا أَعُوذُ

فقطع الهمزة في قوله (اجلدوه) وسكن آخر (يا معلم) .

ولم تقتصر لغة الشعر المولدة على استخدام ألفاظ دارجة شعبية ولكنها كثيراً ما تضمنت عبارات مستقاة من أفواه العامة في ذلك العصر ، ومن ذلك مخاطبة الحبيبة بعبارة (يا نور عيني) التي تكرر كثيراً في شعر أبي نواس وبشار ، يقول أبو نواس :

عِنَانُ يَا نُورَ عَيْنِي قَدْ حَلَّ جَنَى الْخُطُوبَا

ويقول بشار :

نُورَ عَيْنِي أَصَبْتُ عَيْنِي بِسَكْبٍ يَوْمَ فَارَقْتَنِي عَلَى غَيْرِ ذَنْبٍ

وكانوا يصفون الشخص العزيز في لغتهم العامية بأنه (على العينين والرأس) كما في قول بشار :

لَقَدْ كُنْتُ عَلَى الْعَيْنَيْنِ مِ وَالرَّأْسِ فَتُحِيْتُ

وحين يطلب بشار من محبوبته أن تجد في حبها إياه يقول لها (لا تلعي بحياتي) وحين يستغرب هجرها يقول (كأنني قد قتلت لها قتيلاً) .

وتضمنت لغة الشعر أيضاً في ذلك العصر أمثالا شعبية بعضها يرجع إلى

أصل فارسي ، كما لم تجد هذه اللغة بأساً في أن تتضمن ألفاظاً فارسية بكثرة — كما سبق أن رأينا في فصل سابق — وهذه الناحية نتيجة طبيعية لأثر التوليد أو اختلاط اللغة العربية القديمة بلغات الأمم المفتوحة وأهمها الفارسية .

ومن الأمثلة والعادات الشعبية التي نجدتها في شعر بشار ما يقوله العامة عن اختلاج العين وارتباطه بالخير أو الشر ، فهو يذكر هذه الفكرة الشائعة في قوله :

إِنِّي أَبْشُرُ نَفْسِي كُلَّمَا اخْتَلَجَتْ عَيْنِي أَقُولُ بِنَيْلٍ مِنْكَ تَخْتَلِجُ^(١)

وهذه العادة يذكرها أبو نواس أيضاً في أكثر من موضع في شعره . وكثيراً ما يتحدث العامة عن أم العروس وكيف أن فرحتها بزواج ابنتها لا يعادله شيء وقد ذكر بشار هذه الفكرة قائلاً :

وَمَا كَانَ إِلَّا كَأَمِّ الْعُرُوسِ إِذَا نَكِحَتْ بِنْتُهَا تَفْرَحُ^(٢)

والتعبير عن الأخوة والصداقة بأكل الخبز والملح يذكره بشار أيضاً مع بعض التحوير في قوله :

صَبَرْتُ عَلَيْهِ حَتَّى بَانَ فَسْلاً كَانَ إِخَاءَهُ خُبْزٌ وَمِلْحٌ^(٣)

وأبو نواس يستخدم مثلاً فارسياً، واضح أنه من أمثال العامة في قوله : كَقَوْلِ كِسْرَى فَمَا تَمَثَّلُهُ مِنْ فُرْصِ اللَّصِّ ضَجَّةُ السُّوقِ ويستخدم مثلاً آخر من هذا النوع فيقول :

لَا تُعْطِينَ الصَّبِيَّ وَاحِدَةً يَطْلُبُ أُخْرَى بِأَعْنَفِ الطَّلَبِ

ومن الأمثال الشعبية التي أدخلها أبو نواس في لغة شعره قوله :

وَمَنْ غَابَ عَنِ الْعَيْنِ فَقَدْ غَابَ عَنِ الْقَلْبِ

وقد تنبه السمعري من قبل إلى وجود أمثال مولدة ليست من كلام العرب في أشعار المحدثين ، وذكر لها مثلين الأول لبشار حيث يقول :

(١) ديوان بشار ١ : ٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ١١١ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ١٤٧ .

أَبَا مِخْلَفٍ مَا زِلْتَ نَبَّاحَ غَمْرَةٍ صَغِيرًا فَلَمَّا سَبَّتْ خَيَّمَتْ بِالشَّاطِلِ
كَيْسَنُورٍ عَبْدَ اللَّهِ بَيْعَ بِلْدَرِهِمْ صَغِيرًا فَلَمَّا شَبَّ بَيْعَ بِقِيرَاطٍ^(١)

أما المثال الثاني فهو من شعر أبي نواس إذ يقول :

إِنِّي أَظُنُّكَ تَحْكِي بِمَا فَعَلْتَ الْقِرْلَى

ويشرح اللمبيري معنى (القِرْلَى) فيقول إنه طائر صغير الجرم حديد البصر سريع الاختطاف وهو فارسي معرب^(٢) والحقيقة إن لغة الشعر المولدة بجميع عناصرها وسماتها تظهر وتتضح عند بشار وأبي نواس في بابي التغزل والهجاء بالذات لأنهما أكثر أبواب الشعر اقتراباً من نفوس الجماهير وأحظاها عند الناس من الناحية الموضوعية ، فكان من الطبيعي أن يصاغ موضوعهما في شكل يلائمه من ناحية الشعبية والبساطة التي تجعل عامة الناس تقبل على مثل هذه الأشعار ، أما أبو العتاهية فتتضح لغة شعره المولدة في ديوانه كله في جميع الموضوعات التي خاض فيها وما أقلها إلى جانب موضع الزهد ، ولما كان الزهد - الذي يتضمن الموعظة الحسنة والتذكير بالآثم السالفة وبالموت وبتفاهة الحياة الدنيا وما إلى ذلك - من أقرب الموضوعات وأحبها إلى نفوس الجماهير ؛ لهذا كان من العبث أن يصاغ هذا الفن في اللغة الشعرية القديمة ذات الألفاظ الغريبة الجذلة والعبارات الرنانة الخطابية وطرق التعبير التي أصبحت غريبة على الناس . وكان من الضروري اختيار عناصر لغة الشعر الزهدي من لغة الحياة اليومية ليفهمها الناس فهماً مباشراً ، ويتأثروا بمعانيها فتحدث الاستجابة المطلوبة . وكان أبو العتاهية نفسه مدركاً تماماً لهذه الفكرة فهو يقول : (الشعر ينبغي أن يكون مثل أشعار الفحول المتقدمين أو مثل شعر بشار وابن هرمة فإن لم يكن كذلك فالصواب لقائله أن تكون ألفاظه مما لا تخفى على جمهور الناس مثل شعري ولا سيما الأشعار التي في الزهد ، فإن الزهد ليس من مذاهب الملوك ولا من مذاهب رواة الشعر وطلاب الغريب^(٣)) .

(١) حياة الحيوان ٢ : ٤٠ .

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٢٧٢ .

(٣) الأغاني ٤ : ٧٠ .

وأبو العتاهية يضع أيدينا في هذه العبارة على تطور لغة الشعر بصورة عامة ، فالشعر عنده ثلاثة أنواع : شعر فحل، قاله المتقدمون ، شعر وسط كان يتردد بين الفحولة والشعبية كشعر بشار وابن هرمة وأضرابهما ، شعر شعبي يبتعد عن الفحولة تماماً كشعره هو نفسه . وخاصة لأنه اختار الزهد موضوعاً لهذا الشعر ، وهو ليس محل إعجاب الملوك من ناحية موضوعه وما فيه من تذكير بالموت وتفاهة الحياة الدنيا ، وقيمة العمل الصالح إلى غير ذلك ، كما أنه ليس محل إعجاب الرواة الذين لا يبتغون له الذبوع والانتشار بين الناس لسهولة وفهم الناس له لمشاكلته لفهم وحياتهم ، وهذا يفسد عليهم صناعتهم كرواة للشعر الفحل القديم يتكسبون بهذه الرواية . وأخيراً فهذا الشعر الشعبي ليس محل إعجاب علماء اللغة لأن كل ما يطلبونه من الشعر ليس جمال مبناه ولا معناه ولكن ما به من الغريب الشاذ الذي لم تنقطه أسماعهم من أفواه الأعراب الضاريين في البوادي .

والحقيقة إن استخدام بشار للأسلوب المولد كان محدوداً بالنسبة لما نجده عند أبي نواس وأبي العتاهية . وكان اقترابه من حدود الشعبية أقل بكثير من إيغالهما في ميدانها . وقد سبق أن تنبه ابن شرف التبريزي إلى شعبية شعر أبي نواس وخروجه عن الأسلوب العربي القديم في الموضوعات المحببة إلى نفسه وإلى نفوس الناس ، كالتغزل والمجون وما أشبه من الموضوعات التي يبعد فيها عن التكلف والتصنع كما في شعر المديح والطرود والرثاء . فقال : (. . .) وأما أبو نواس فأول الناس في خرم التماس . وذلك أنه ترك السيرة الأولى ونكب عن الطريقة المثلى وجعل الجدل هزلاً والصعب سهلاً . فلهل المسرد وبلبل المنضد وخلخل المنجد وترك الدعائم وبنى على الطامى والعائم ، وصادف الأفهام قد نكلت وأسباب العربية قد تخلخلت وانحلت والفصاحات الصحيحة قد مشمت وملت ، فقال الناس إلى ما عرفوه وعلقت نفوسهم بما ألفوه ، فهادوا شعره وأغلوا سعره وشغفوا بأسخفه وكلفوا بأضعفه . وكان ساعده أقوى وسراجه أضوى ، لكنه عرض الأنفق وأهدى الأوفق وخالف فشر وعرف وأغرب فذكر واستظرف ، والعوام تختار هذه الأعلاق وأسواقهم أوسع الأسواق ، فشعر أبي نواس نافق عند هذه الأجناس ، كاسد عند أنقد الناس^(١) .

ولكن كساد ورواج هذا الشعر الذى يقرب من الشعبية أمر مختلف عليه ، والمحك فيه عدم ابتدائه وسقوط معناه ، فالشعبية لا تعنى أبداً تفاهة الشعر وسقوطه إلا عند علماء اللغة ورواة الشعر القديم الفحل ، وابن شرف يتابعهم فيما يبدو لأنه يرى بعد ذلك أن أبا نواس تدارك (بقصيح طروده) ضعف شعره .

وقد تعرض أبو العتاهية لمثل هذا التحامل من جانب العلماء فقد أنهموا شعره بالضعف وكانوا يسمونه المخنث المفكك لسهولة شعره^(١) . وكان هو نفسه يعترف بهذه السهولة لأنها مذهبه فى الشعر كما رأينا ، وقد سئل كيف تقول الشعر فقال : ما أردت قط إلا مثل لى فأقول ما أريد وأترك ما لا أريد^(٢) .

ومن العجيب أن ابن الأعرابي الذى عرف بتعصبه للشعر القديم وهجمه على شعر المحدثين ، قد فتن ببساطة وسهولة شعر أبي العتاهية فرد على الذين ضعفوه بقوله : ما أحسب مذهبه إلا ضرباً من السحر^(٣) .

ويروى صاحب الموشح أنه قيل لأعرابي مرة : أيعجبك هذا البيت :

عُتِبْتُ السَّاعَةَ السَّاعَةَ أَمُوتُ السَّاعَةَ السَّاعَةَ

قال : لا والله ولكنه يغمى^(٤) .

ولعل هذا المذهب الذى حكم به الأعرابي على تغزل أبي العتاهية هو نفسه الذى جعل ابن قتيبة يضعف تغزل أبي العتاهية ويقول عنه إنه مشاكل لطبائع النساء^(٥) . وكان العلماء والشعراء يأخذون على أبي العتاهية استخدامه فى لغة شعره ألفاظاً لا يرونها (شعرية) مثل (تقفز) فى قوله : (رويدك يا إنسان لا أنت تقفز) . وقد علق مسلم بن الوليد على ذلك بقوله : (أخرجت تقفز من فم شاعر محسن قط^(٦) ؟) مع أن كلمة (تقفز) هنا فى موضعها التعبيرى تماماً وما سواها لا يصلح فى مكانها ، ولا شك أن الفكرة القديمة عن وجود ألفاظ شعرية وأخرى غير شعرية

(١) الأغاني ٤ : ٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ٤ : ١٣ .

(٣) الأغاني ٤ : ١٤ .

(٤) الموشح : ٢٥٥ .

(٥) الشعر والشعراء : ٧٦٥ .

(٦) الموشح : ٢٦٠ .

لم تجد صدى كبيراً عند شعراء القرن الثاني الذين اقتربوا بلغتهم من لغة التخاطب العادية ، وكان مذهبهم في اختيار الألفاظ ملائمتها للناحية التعبيرية لا من حيث هي كلمات مفردة ولكن من حيث مساقها التعبيري وارتباط بعضها ببعض ، لأن جمال الشكل في الشعر لا يمكن أن يتركز على الألفاظ المفردة ولكن على تشابكها وقوة تعبيرها وتصويرها للمادة الموضوعية .

والحقيقة إن شعبية أبي العتاهية اللفظية والموضوعية على السواء قد أدت بلغة الشعر في القرن الثاني إلى مرحلة جديدة وتطور ظاهر ، ذلك أنها اقتربت بلغة الشعر من النثر اقتراباً واضحاً ، ولهذا نوافق على ما قاله أحد الباحثين من أن شعر أبي العتاهية يعتبر مرحلة بين الشعر في أسلوبه الفني المؤلف ، وبين النثر المنطلق من القيود الفنية القادر على التعبير عن الأفكار بكل حرية^(١) .

ولعل خروج أبي العتاهية على قاعدة القافية فيما يسمى بالتضمين كان محاولة منه للاقتراب بالشعر إلى أقصى حد من النثرية ، وإلا فإذا كان هدفه في هذه المحاولة :

يا ذا الذي في الحب يلحى أما والله لو كلفت عذبة كما
كلفت من حب رخيماً لما لُمت على الحب فذرني وما... إلخ
وتتضح لنا هذه النثرية في قصائد كثيرة له يكاد ينسى الإنسان حين يقرأها أنها شعر له وزن وله قافية والذي يهتئ له هذا الإحساس استخدام أبي العتاهية لعبارات نداء مثل (أخي) و (أيا إخوتي) و (يا أخي) :

فلا نعثني الدنيا أخي فإنما يرى عاشق الدنيا يجهد بلاء
(أيا إخوتي آجالنا تنقرب)

ليس هذا فحسب بل نجد أبا العتاهية يكرر أحياناً عبارات النداء مما يشعر بالنثرية أيضاً كما في قوله :

يا مَوْتُ يا مَوْتُ كم أخي ثقة كلفتني غمض عينه بيدي
يا مَوْتُ يا مَوْتُ

(١) الشعر في بغداد : ٢٩ .

(٢) ديوان أبي العتاهية : ٧١ .

وهو يأخذ في تكرار هذه العبارة في أربعة أبيات متتالية ، وتنضح لنا ثرية شعره أيضاً بسبب تكرار بعض العبارات التي كثيراً ما تكون عبارات ثرية عادية كما في قوله :

ماتَ واللهِ سعيدُ بنُ وهبٍ رَحِمَ اللهُ سَعِيدَ بنَ وهبٍ
يا أبا عثمان أبكىكَ عيني يا أبا عثمان أو جَعَتَ قلبي^(١)
ويبدو أن أبا العتاهية لم يكن وحده في محاولة الاقتراب بلغة الشعر من الثرية حتى في أكثر فنون الشعر صرامة كالرثاء والمدح ، فطيفور يروي لنا أبياتاً للبطين الحمصي في مدح عبد الله بن طاهر تنضح فيها هذه النزعة نحو الثرية إذ يقول :

مَرْحَباً مَرْحَباً وَأَهلاً وَسَهلاً يا ابنَ ذِي الجُودِ طاهرَ بنَ الحُسَيْنِ
مَرْحَباً مَرْحَباً وَأَهلاً وَسَهلاً يا ابنَ ذِي العِزَّةِينِ في الدَّعْوَتَيْنِ
مَرْحَباً مَرْحَباً بِمَنْ كَفَّهُ البَحْرُ م إذا فاضَ مُزِيدَ الرُّجُومِ^(٢)
وعلى العموم فقد كان نزوع الشعر إلى الشعبية مرتبطاً بنزوعه نحو الثرية أيضاً كما هو ظاهر في الأمثلة التي قدمناها .

وكان من الطبيعي أن تتأثر لغة الشعر في القرن الثاني بأنواع الثقافة التي كانت تشيع فيه . ومن أبرزها الفلسفة وعلم الكلام ، ولهذا دخلت في لغة الشعر تعبيرات كثيرة لم تكن موجودة من قبل في لغة الشعر القديم من مثل قول أبي نواس :

تَكِلُّ عَنْ إدراكِ تَحْصِيلِهِ عَيْنُ أَوْهامِ الضَّمايِيرِ
وقوله :

تَأْمَلُ العَيْنُ مِنْهَا محاسناً ليس تنفذُ
فبعضُها يَتَنَاهَى وبعضُها يَتَوَكَّدُ

إلى آخر هذه التعبيرات التي سبق لنا أن أشرنا إليها عند الحديث عن الشعر المذهبي .

وما تقدم يتضح لنا أن لغة الشعر في القرن الثاني قد تطورت بالنسبة للغة الشعر

(١) الموضح : ٢٥٨ .

(٢) كتاب بغداد : ٨٩ .

القديم تطوراً بيناً ظهر أثره في مادتها اللغوية وطرق تعبيرها بإدخال ألفاظ وأمثلة أجنبية ، وألفاظ وأمثلة تتردد بين عامة الناس ، وتعبيرات تنأهت إليها من الثقافات التي كانت شائعة في ذلك العصر ، كما ظهر أثره أيضاً في هجر الألفاظ الجزلة القديمة والبعد عن الحوشي الغريب ما أمكن ، واستخدام ألفاظ رقيقة سهلة . ليس هذا فحسب بل تطور الأمر إلى حد اختيار ألفاظ وتعبيرات من لغة التخاطب العادية في الحياة اليومية ، فالت لغة الشعر في بعض الفترات وعند بعض الشعراء إلى الناحية الشعبية ، كما تطورت من ناحية أخرى بالتزوع إلى لغة النثر العادية إمعاناً في السهولة والوضوح والبعد عن التراكيب اللغوية المعقدة وما فيها من تقديم وتأخير وحذف وزيادة وما إلى ذلك . وتحرر شعراء القرن الثاني في استخدام كثير من الألفاظ والمشتقات وصيغ الجموع ، وفي حذف الهمزات بعد المد أو في وسط الكلمات ، وفي إغفال همزة القطع أحياناً وذكر همزة الوصل أحياناً أخرى ، وفي إغفال حركات الإعراب على أواخر الكلمات واختصار صور بعض الألفاظ وما إلى ذلك مما قدمنا له أمثلة مختلفة .

وهكذا تطور عنصران مهمان من عناصر الشكل في شعر القرن الثاني هما الأوزان ولغة الشعر ، وكان هذا التطور ضرورياً ليتسق ويتلاءم مع التطور الموضوعي الذي عرضنا اتجاهاته فيما سبق . وسنرى في الفصل التالي كيف أن بقية عناصر الشكل وهي الصنعة الشعرية اللفظية والمعنوية على السواء قد تطورت أيضاً بتطور العناصر الشكلية الأخرى .

الفصل الثاني

الصنعة الشعرية

حينما قال الجاحظ إن الشعر صناعة وضرب من النسيج وجنس من التصوير لم يكن يتحدث عبثاً ؛ ولكنه كان يعنى ما يقوله تماماً بعقل المفكر وإحساس الفنان . فالشعر لا يمكن أن يسمى شعراً ما لم تدخله الصناعة الفنية الدقيقة لتبرز معانيه وتضعها في صور رائعة معجبة يضفي عليها الخيال ألواناً جذابة فتعلق بالنفوس وتناط بالعقول ويحس الإنسان معها بمتعة الحس ولذة القراءة والتفكير معاً . إن المعاني المجردة قد تكون أساساً في حقائق العلوم والمعارف الإنسانية ، ولكنها لا يمكن أن تكون أساس الشعر وغايته ، بل لا بد أن يصوغها الشاعر صياغة جديدة تظهر فيها براعته وقوة تخيله ودقة فنه وصدق إحساسه . وهذه الصياغة هي ما نعبر عنه بالصنعة الشعرية .

والصنعة الشعرية لا تعنى تكلف الشاعر وتصنعه ومحاولة جاهداً زخرفة مادة الشعر الخام بألوان وأشكال حينما اتفق ، كلا فالتصوير والتخيل اللذان يضيفهما الشاعر على مادة الشعر ليسا شيئاً منفصلاً عن تلك المادة نفسها ، فالصنعة يلهم بها الشاعر إلهاماً كما يلهم بمادة الشعر نفسها . وتلبس المادة بالألوان والأشكال المختلفة يتم في نفس القائل في وقت واحد . لهذا لا تظهر في الصنعة الموهوبة آثار التعامل والتكلف ؛ ولكن هذه الآثار تظهر عند الفصل بين مادة الشعر وصورته أو عند التعامل والتكلف في تركيب الشكل على المادة فسرّاً .

وما دام الشعر لا يسمى شعراً بدون هذه الصناعة الفنية ، فلا بد أنها وجدت إذن في الشعر الجاهلي الذي كان صدى طبيعياً لعصره في مادته وصورته على السواء ، ولا عبرة في هذا بما يقوله القاضي الجرجاني من أن العرب (إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته وجزالة اللفظ واستقامته ، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب وشبه فقارب وبده فأغزر ، ولن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته ، ولم تكن تعباً بالتجنيس والمطابقة ولا تحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل

لها عمود الشعر ونظام القريض^(١) . والقاضي الجرجاني في هذه العبارة لا يقول إن شعر الجاهليين كان يخلو من الصنعة ، ولكنه يقول إنهم لم يكونوا يتعمدونها تعمداً مثل المحدثين الذين أتوا من بعدهم ، وإنما كانت تأتي في شعرهم عفواً . ومسألة العفوية والتعمد هذه مسألة اعتبارية محضة تتدخل فيها عناصر ثقافة الشاعر نفسه ودرجة تخيله ، كما تتدخل فيها عناصر الإلهام ووسائله .

والرافعي يحاول أن يفرق بين الصنعة الشعرية عند الجاهليين ومن تابعهم من شعراء القرن الأول ، والصنعة عند المولدين فيقول إن المولدين لم يلتزموا سنن العرب في الوصف بل قلبوه إلى التشبيه وبينهما فرق عند العرب ، وهو أن الوصف إخبار عن حقيقة الشيء ، والتشبيه مجاز وتمثيل لأنه مبني على أن يوقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها ، إذ لا بد أن يكون بين المشبه والمشبه به اشتراك في معانٍ تعمهما ويوصفان بها ، وإفراق في أشياء ينفرد كل منهما بصفتها فهو يدخل في الوصف وليس في الحقيقة ومن أجل ذلك بالغ المولدون في أوصافهم وجاءوا بالتشبيه المفرط والبعيد ، وكأن هذا شيء اقتضته حضارتهم المبنية على الترف وتمويه الأشياء بالزخرفة^(٢) .

وما يقوله الرافعي في الحقيقة هو ما يلتزمه العرب في عمود الشعر . والتجديد الذي حدث في القرن الثاني في الصنعة الشعرية يمكن اعتباره خروجاً على ذلك العمود ذلك أن إدراك الشعراء للعلاقات بين الأشياء قد تطور تطوراً كبيراً بالنسبة لما كان عليه في العصر الجاهلي . فتشبيه بشار مثلاً لحديث المرأة اللطيف ذي الأفانين بقطع الرياض المتنوعة الأزهار لا يركز على تغير البيئة فقط ولكنه يركز أولاً على تغير إدراك العلاقة بين الأشياء ، فالشاعر الجاهلي لم يكن يستطيع الوصول إلى إيجاد مثل العلاقة بين حديث المرأة وقطع الرياض ، إذ كان إدراكه في هذه الناحية محصوراً في العلاقات المتشابهة المتجاورة أو القريبة من الحقيقة فإن بعد هوناً ما عن هذا النطاق فهو لا يتعدى بيئته كما تتمثل في قوله النابغة (فإن مطيئة الجهل الشباب) ، أو يتعدى الأساطير الشائعة كما تتمثل في قول امرئ القيس (ومسزونة زرق كانياب أغوال) .

(١) الواسطة : ٢٢ .

(٢) تاريخ آداب العرب ٣ : ١٢٤ .

وهناك ناحية أخرى في الخلاف بين الصنعة الشعرية عند الجاهليين وعند المحدثين من شعراء القرن الثاني وهي أن المحدثين قد أتيح لهم من الثقافة وقوة التمثيل ما جعلهم قادرين على التوسع حتى في الصور القديمة الجاهلية ، وإضافة جزئيات كثيرة إليها ومحاولة تشخيص الصورة وتبسيطها .

ويمكننا أن نقسم الصنعة الشعرية في القرن الثاني إلى نوعين ظاهرين : الصنعة اللفظية ونقصدها بها تلك الزخرفة التي أحدثها الشعراء من جناس وطباق ومقابلة وما إليها ، وصنعة معنوية ونعني بها الصورة الشعرية التي تركز على عناصر التشبيه والتمثيل والاستعارة وغيرها من ضروب التصوير والتخييل . والحقيقة إن الناحيتين تكملان بعضهما البعض ، بل إن عناصر الشكل كلها مرتبطة متشابكة تتعاون جميعاً في تصوير مادة الشعر وإعطائها لونها الحقيقي الجذاب .

ويروى بروكلمان أن هذه الصنعة اللفظية في شعر القرن الثاني كانت أثراً من آثار اختلاط الفرس بالعرب فهو يقول : (لئن لم يستطع العجم في هذا العصر أن يقدموا نماذج خاصة بهم في شعر الغناء ، فقد تغلغلت أناقة التعبير ورقة الذوق التي اقتصوا بها في أساليب الشعر البدوي باطراد^(١)) ويذهب هوار إلى مثل هذا الرأي أيضاً^(٢) . ولكن نكلسون يعارضهما ويرى أن الصنعة اللفظية لم توجد عند الشعراء المولدين من الفرس فحسب ، ولكنها وجدت عند شعراء عرب أيضاً^(٣) . والملاحظ يتمصب فيما يبدو للعرب إذ يقول إن البديع — أي الصنعة الشعرية بصفة عامة — مقصور عليهم ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة وأربت على كل لسان^(٤) . وما لا شك فيه أن الصنعة اللفظية وجدت في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي ، ولكنها كانت خفيفة إلى حد بعيد لا يكاد يدركها الشاعر أو يعتمد عليها لإحداث موسيقى في أبياته ، بعكس الشعراء المحدثين الذين اهتموا بهذه الزخارف اهتماماً كبيراً وأولوها عنايتهم في شعرهم . والخلاف بين الجاهليين والمحدثين في ذلك إنما هو خلاف بين مجتمعين . مجتمع بدوي وآخر متحضر . أو كما عبر عن ذلك ولديورانت

(١) تاريخ آداب اللغة العربية : الترجمة العربية ٢ : ٨ .

(٢) Histoire Des Arabes ٩١ : ١

(٣) A Literary History of the Arabs : ٢٩٠

(٤) البيان والتبيين ٣ : ٢١٢ .

إذ قال إن الشعر الذى كان ينشد فى الصحراء للبدو أضحى فى ذلك العصر بوجه إلى قصور الخلفاء ورجال حاشيتهم المترفين المتأقين ، فكان لابد إذن من العناية والاهتمام بهذه الناحية الشكلية^(١) .

وهناك أسباب أخرى تمل زيادة الاهتمام بهذه الناحية الشكلية فى شعر القرن الثانى وهى ناحية الصنعة اللفظية - أهمها ما يذكره عبد الله الطيب المجذوب خاصاً بالعلاقة بين هذه الصنعة اللفظية وبين الفنون بصفة عامة يقول : (كان الإسلام ديناً يرفض الأنصاب والتصاوير وما يجرى مجراها من آثار المشركين ، وكانت طبيعة المجتمع الحضري الجديد تدعو أشد دعاء إلى التصاوير والتماثيل فكان لابد لهذا المجتمع من أن يجد فناً آخر يعرض به فقدان الرسم والفنون المماثلة له . وقد بدأت بوادر هذا النوع من التعويض فى أواسط العهد الأموى عندما اهتم الخلفاء بالعمارة وجعل فن الزخرفة يجد سبيله إلى تزيين المساجد . وقد سرى هذا الفن إلى العصر العباسى ونما وازداد حتى وصل إلى الأواني والنسيج وجعل يبرز فى الخطوط . . . وكما أن الزخرفة التى ارتبطت أولاً بهندسة البناء ثم بالفسيفاء والزجاج الملون انتقلت إلى الخطوط ، فكذلك سرت موجة الزخرفة التى كانت تصطبغ بها الأفتدة العباسية إلى صناعاتي الإنشاد والنظم^(٢)) .

وهذا السبب مهم فى الواقع لتفسير ازدياد الاهتمام بالصنعة اللفظية فى الشعر العربى ، ولكن المسألة ليست مجرد تعويض عن تلك الفنون التشكيلية وغيرها مما حرم منه العرب ، ولكن المشاهد أن تقدم الفنون فى أية ناحية يؤثر على شكل الشعر بصورة عامة . وما لا شك فيه أن الفنون قد تقدمت تقدماً كبيراً فى القرن الثانى كما سبق أن ذكرنا فى الباب الأول .

وقد لاحظ الأقدمون ذلك التطور الشكلى الذى أحدثه الشعراء المحدثون فكانوا دائماً ينسبون إليهم التفوق فى (البديع) ؛ والبديع كلمة عامة تشمل فى الغالب نواحي الصنعة الشعرية اللفظية والمعنوية على السواء . والجاحظ حين يتحدث عن الشعراء المحدثين يتردد فى حديثه كثيراً لفظ البديع فهو يقول : (ومن الخطباء الشعراء كلثوم

(١) انظر : قصة الحضارة ٣ : ٢٢٦ .

(٢) المرشد إلى نهم أشعار العرب ٢ : ١٦٣ .

ابن عمرو العتاني . . . وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين كنعجو منصور الفري ومسلم بن الوليد وأشباههما ، وكان العتاني يحتذى حذو بشار في البديع ، ولم يكن في المولدين أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة والعتاني^(١) .

ويرى شوقي ضيف أنه قد وجد مذهباً فنيان في القرن الثاني : مذهب التصنيع والمصنعين الذي يعتمد على الأناقة في التعبير الفني والزخرف ، ومذهب الصنعة والصانعين الذين كانوا يفهمون حرفتهم في الحدود التي رسمها زهير ، فهم يعنون بالفاظهم وأساليبهم وصورهم البيانية في الدائرة التي كان يتصورها زهير . وهم بذلك لا ينفصلون عن عمود الشعر العربي ومناهجه القديمة إلا من حيث صفاتهم العقلية الجديدة . أو من حيث حربتهم وثورتهم الاجتماعية التي نجدها في مجون أبي نواس مثلاً^(٢) .

وهو يرى في الوقت نفسه أن كثرة الشعراء في القرن الثاني كانت من ذوق (الصانعين) وقلما وجدنا شاعراً من ذوق (المصنعين) إنما كانت توجد الميول والرغبات لإحداث هذا المذهب الجديد . وكانت تتخذ هذه الميول والرغبات طريقها في تلك المحسنات من الصور التي نجدها في شعر بشار وأبي نواس وغيرهما . ولكن ذلك كله إنما كان مقدمات لهذا المذهب (التصنيع) الذي يحدثه مسلم إحدائاً ، فهو الذي يقترح له اسم البديع ، وهو الذي يتخذه مذهباً ويعني بضرورة التصنيع والزخرف من جناس وطباق واستعارة ومشاكلة ، وأوضح مثال لذلك قصيدته في يزيد بن مزيد . وينقل شوقي ضيف رواية لصاحب الأغاني يتحدث فيها مسلم مع أبي العتاهية عن طريقة كل منهما في الشعر ، فيستظهر منها أن مسلم بن الوليد كان بحس إحساساً دقيقاً بأنه يتناول حرفته بطريقة أخرى ليست هي طريقة (الصانعين) أمثال أبي العتاهية ، إنما هي طريقة (المصنعين) الذين يفهمون الشعر على أنه نحت وصقل ومحسنات بديعة وألوان أنيقة^(٣) .

وما يقوله شوقي ضيف يتعارض في بعض نواحيه مع قول الخاحظ الذي يرى

(١) البيان والبيان ١ : ٣٠ .

(٢) الفن ومذاهبه في الشعر العربي : ٧٤ .

(٣) الفن ومذاهبه في الشعر العربي : ٨١ .

أن بشاراً هو رأس أصحاب البديع وأن العتابي والعمري ومسلم بن الوليد وأضرابهم إنما هم أتباعه وتلامذته . والجاحظ يشير أيضاً إلى أن العتابي وابن هرمة يعتبران من طبقة بشار في البديع .

فأى الرأيين على صواب إذن ؟ وهل نعتبر أن بشاراً وأبا نواس قد وضعوا في جماعة البديع أو (التصنيع) لمجرد اهتمامهما بفنون من الاستعارة والتشبيه كما يرى شوقي ضيف ؟ وأين يمكن وضع أبي العتاهية ؟ هل هو خارج عن جماعة البديع ؟ الحقيقة إن المصادر القديمة تكاد تجمع على أن بشاراً هو رأس جماعة البديع ، فصاحب « زهر الآداب » يؤيد كلام الجاحظ بقوله : (وكان بشار أرق المحدثين ديباجة كلام ، وسمى أبا المحدثين لأنه فتح لهم أكمام المعاني ونهج لهم سبيل البديع فاتبعوه^(١)) والأصفهاني يروي عن الأصمعي رأياً يؤيد هذا الاتجاه أيضاً ، وكان قد سئل عن بشار ومروان أيهما أشعر فقال : بشار . فسئل عن السبب في ذلك فقال : لأن مروان سلك طريقاً أكثر من يسلكه فلم يلحق به من تقدمه وشركه فيه من كان في عصره ، وبشار سلك طريقاً لم يسلك وأحسن فيه وتفرد به وهو أكثر تصرفاً وفنون شعر وأغزر وأوسع بديعاً ، ومروان لم يتجاوز مذاهب الأوائل^(٢) . هل أخطأ الأقدمون إذن في فهم الدور الذي لعبه بشار في فن الصنعة الشعرية أم أن شعر بشار لم يصل إلينا كله ففات بعض باحثينا تمثل هذه الناحية في شعره تمثلاً واضحاً ؟

الحقيقة إننا نجد في شعر بشار الذي بين أيدينا نزعة قوية واضحة نحو الصنعة الشعرية بنوعها اللفظي والمعنوي . وكلاهما ظاهر واضح في شعره حتى لمن نظر فيه لأول وهلة . فالصنعة اللفظية كثيراً ما ترد في ثنايا شعر بشار متضمنة لوناً من الجناس أو المطابقة في مثل قوله :

فَحْمَةُ فَعْمَةٍ بَرُودُ الثَّنَايَا صَعْلَةُ الْجِيدِ غَادَةُ غَيْدَاءُ^(٣)
أو قوله :

إِذَا تُسَامِحُ أَوْ تُجَامِحُ لَيْسَ ثَالِثَةً لِعَادِ

(١) زهر الآداب ٢ : ١١٩ .

(٢) الأغاني ٣ : ١٤٧ .

(٣) ديران بشار ١ : ٧٦ .

وقوله :

يَا طَيْرُ إِنَّا فِي غَدِيرِ طَيْرٍ

وقوله :

إِذَا شِئْتُ رَاعَتْنِي مُقِيمًا وَظَاعِنًا مُصَارِعُ ثُبَّانٍ لَدَى وَشِيبٍ

ولكن هذه الصنعة اللفظية إنما هي زركشة ثانوية الأهمية بالنسبة للصنعة المعنوية أو الصورة الشعرية عند بشار . فالواقع إن فن بشار الحقيقي الذي استحق من أجله أن يكون رأس المحدثين في البديع يكمن في صنعته الشعرية المعنوية أو في الصورة الشعرية التي عليها الممول الأول في ناحية الشكل في الشعر . والحقيقة أيضاً إن الصورة الشعرية عند بشار قد بلغت حداً كبيراً من الروعة لاحتوائها على تفاصيل دقيقة واستقصاء صاحبها لعناصر التجسيم والتصوير . وهو لا يترك الصورة دون أن يلح عليها بريشة فنان أصيل يضع كل لون في موضعه ولا ينسى أدق الأشياء وأهونها . ولعل بشاراً بهذا الاستقصاء في التصوير قد فتح المجال لابن الرومي الذي يعتبر شاعر العروبة الأول في ناحية التصوير الشعري .

ومن الأمثلة التي تقدمها لبشار تلك الصورة التي أوضح بها امتناع يعقوب ابن داود وزير المهدي عن منحه جائزته ، وهذه المادة في حد ذاتها تافهة من الناحية الموضوعية ، ولكن بشاراً خلع عليها حياة وحركة ومنحها قدراً من التجسيم بحيث يتخيل الإنسان الصورة بكل جزئياتها ويشعر بها شعوراً قوياً بعقله وتخيله على السواء ، قال :

يَعْقُوبُ قَدْ وَرَدَ الْعَفَاءُ عَشِيَّةً	مُتَعَرِّضِينَ لِسَيْبِكَ الْمُشَابِ
فَسَقَيْنَهُمْ وَحَسِبْتَنِي كَمَوْنَةً	نَبَتَتْ لِزَادِعِهَا بِغَيْرِ شَرَابِ
مَهْ لَا أَبَالِكَ إِنِّي رِيحَانَةٌ	فَاشْعُمُ بِأَنْفِكَ وَاسْقِهَا بِذَنَابِ
طَالَ الثَّوَاءُ عَلَى تَنْظُرٍ حَاجَةٍ	شَمَطْتَ لَدَيْكَ قَمَرٌ لَهَا بِخَضَابِ

وهكذا استطاع بشار بمادة الشعر التافهة أن يخرج صورة فنية رائعة إذ صور نفسه - في رأى يعقوب - بكمونة والكمون نبت لا يسقى بل يوعد بالسقى - كما يقول

الشمالي - فيقال له : غداً نسقيك وبعد غد يكفيك ، فهو ينمو على المواعيد الكاذبة ، ولهذا قيل في المثل مواعيد الكمون^(١) . وأوضح بشار وجه الشبه بقوله (نبت لزارعها بغير شراب) وذكر وجه الشبه هنا تأكيد للمعنى وجلاء للصورة من هذه الناحية . ثم يصور بشار نفسه ليعقوب بأنه ريحانة ، والريحان يحتاج إلى السقي والعناية لكي ينمو ويفوح شذاه ، ويعن بشار في تجسيم هذا المعنى فيقول له (اشم بأنفك) ويقول له أيضاً (اسقها بذناب) ، كل ذلك ليقنع القارئ أو السامع بصدق تصويره وحقيقة خياله . ثم يخرج لنا بعد ذلك صورة ثالثة لهذا المعنى البسيط فيصور حاجته التي طال انتظار تحقيقها بامرأة شمعت وطعنت في السن ، ثم يزيد الصورة جلاء وتشخيصاً وسخرية في آن واحد حين يطلب من الرجل خضاباً حتى يمتطي شيب تلك الحاجة العجوز .

وبشار في صورة أخرى يجسم الهم الذي يذود عن العين الرقاد ، ولا يكتفي بهذا التجسيم ولكنه ينسب النور إلى النوم لا إلى نفسه فيخلع على الصورة جمالا بهذا التخييل الغريب ، يقول :

فَكَأَنَّ الهمَّ شَخْصٌ مَائِلٌ كُلَّمَا أَبْصَرَهُ النَّوْمُ نَفَرَ^(٢)

وهو يصف المجهول بصورة محسوسة معقولة في آن إذ يقول :

تَرْجُوْ غَدًا وَغَدٌ كَحَامِلَةٍ فِي الْحَيِّ لَا يَدْرُونَ مَا تَلِدُ^(٣)

وحين يصور بشار خفوق القلب والسهاد يتزع به مترعاً جديداً حتى إن الإنسان يكاد يلمس بيده هذه الأشياء غير المنظورة ، يقول :

جَفَّتْ عَيْنِي عَنِ التَّغْمِيضِ حَتَّى كَأَنَّ جَفَوْنَهَا عَنْهَا اِقْصَارُ

كَأَنَّ فُؤَادَهُ كُرَّةٌ تَنْزَى حِذَارَ الْبَيْنِ لَوْ نَفَعَ الْحِذَارُ

وقد تنبه الأقدمون إلى الجانب الجليد في تصوير بشار في هذين البيتين فقالوا إن معنى الخفوق كثير جداً إلا أن بشاراً أغرب بذكر الكرة^(٤) .

(١) ديوان بشار ١ : ١٦٢ (هامش) .

(٢) المختار من شعر بشار : ١٩ .

(٣) المصدر نفسه : ٩٣ .

(٤) المصدر نفسه : ١١ .

وَيَصُورُ بِشَارَ تَجَمُّدِ الدَّمْعِ فِي الْعَيْنِ تَصْوِيرًا بَلَغَ حَدًّا كَبِيرًا مِنَ الرُّوعَةِ لِدَقَّتِهِ
فِي اسْتِعَارَةِ مَعْنَى الْغَصَّةِ لِلْعَيْنِ إِذْ يَقُولُ :

أَقُولُ وَالْعَيْنُ بِهَا غُصَّةٌ مِنْ عَبْرَةٍ هَاجَتْ وَلَمْ تُسْكَبِ^(١)

وِظْلَامِ عَيْنِي بِشَارَ وَعَدَمِ إِدْرَاكِهِ لِلْمَحْسُوسَاتِ كَانَ يَدْفَعُ بِهِ إِلَى الْإِلْحَاحِ عَلَى
الصُّورِ الْحَسِيَّةِ لِلْحَاحِ يَكَادُ يَنْطَقُهَا وَيَجْعَلُ مِنْ خَيَالِهَا حَقِيقَةً يَلْمَسُهَا الْإِنْسَانُ بِيَدَيْهِ
وَيَرَاهَا بِنَظَرِيهِ ، فَهُوَ إِنْ كَانَ مَظْلَمَ الْعَيْنَيْنِ إِلَّا أَنَّهُ — كَمَا يَقُولُ — مَضَى الْقَلْبُ
كَنَابَةٍ عَنْ رَقَّةِ شَعُورِهِ وَحَسَامِيَّتِهِ :

قَدْ أَذْعَرَ الْجِنَّ فِي مَسَارِحِهَا قَلْبِي مُضِيٌّ وَمَقُولِي ذَرْبُ^(٢)

وَيَصُورُ بِشَارَ تَشَوُّقَهُ إِلَى مَحَبَّتِهِ فَيَجْعَلُ زَفَرَتَهُ الْحَارَةَ الْمُلْتَهَبَةَ قُوَّةَ دَافِعَةٍ تَجْعَلُهُ
يَنْطَلِقُ مَعَ الطَّيْرِ لِيَلْقَى هَذِهِ الْحَبِيبَةَ :

أَكَادُ مِنْ زَفَرَةٍ تُبَاكِرُنِي أَطِيرُ فِي الطَّيْرِ حِينَ تَبْتَكِرُ^(٣)

وَفَنَ بِشَارَ فِي التَّصْوِيرِ الشَّعْرِي يَتَجَلَّى حَقًّا فِي نَاحِيَةِ الشَّخِصِ أَوْ الْبَاسِ الْمَعَانِي
صُورًا آدَمِيَّةً تَكَادُ تَنْطَلِقُ وَتَتَكَلَّمُ وَتَرْوَحُ وَتَجِيءُ ، فَزَاهٍ مِثْلًا يَجْعَلُ زَفَرَاتِ حَبِّهِ الْمُلْتَهَبِ
قُوَّةً حَتَّى إِنَّهَا (تَأْكُلُ) قَلْبَ الشَّجَاعِ :

عِنْدَهَا الصَّبْرُ عَنْ لِقَائِي وَعِنْدِي زَفَرَاتٌ يَأْكُلْنَ قَلْبَ الْجَلِيدِ

وَنَرَاهُ يَصُورُ نَفْسَهُ وَجْهَ مَحَبَّتِهِ وَشَبَابِهِ وَفَتُونَهُ فَيَخْلَعُ عَلَى صُورَتِهِ حَيَاةً وَحَرَكَةً
فَيَقُولُ :

وَبِيضَاءِ يَضْحَكُ مَاءُ الشُّبَابِ فِي وَجْهِهَا لَكَ إِذْ تَبْتَدِئُ^(٤)

أَمَّا فِي تَصْوِيرِ الْأَحَادِيثِ فَيَبْلُغُ بِشَارَ مَرْتَبَةً عَالِيَةً مِنَ الدَّقَّةِ وَالرُّوعَةِ لِأَنَّهُ يَبْتَكِرُ
عِلَاقَ جَدِيدَةٍ بَيْنَ الْمَشَبْهِ وَالْمَشْبُوهِ بِهِ ، فَهُوَ يَقُولُ :

وَكَأَنَّ رَجَعَ حَدِيثُهَا قِطْعُ الرِّبَاضِ كُسِينَ زَهْرًا

(١) ديوان بشار ١ : ١٤٦ .

(٢) ديوان بشار ١ : ٢٤١ .

(٣) المصدر نفسه ٣ : ٢٦٥ .

(٤) المختار من شعر بشار : ٧٧ .

وعبارة (كسين زهرا) زيادة في الصورة أتى بها الشاعر للتوضيح والتأكيد على ناحية مشابهة الحديث للزهر في بهجته وتنوعه وجمال ألوانه وإمتاعه للحس . وقد أكد هذه المعاني في صورة أخرى قال فيها :

وَحَدِيثٌ كَأَنَّهُ قِطْعُ الرَّوْضِ مَ فَفِيهِ الصُّفْرَاءُ وَالْحَمْرَاءُ^(١)
ويصف حديث المرأة الذي يخلبه ويفتته بصورة ثالثة فيعبر عن لطفه ورقته وجمال تسلسله بنمنمة الثوب ودقة زخرفته فيقول :

ولها مِبْسَمٌ كَفَرُّ الْأَقَاحِي وَحَدِيثٌ كَالْوَشْيِ وَشَى الْبُرُودِ
وفي مقابل هذا التصوير الذي يتألق فيه بشار ليضاهي حديث المرأة الجميلة ، يصف كلماته القوية في المحافل بأنها في قوتها وتأثيرها كلهب السراج ، ولكنها تضيء للناس الطريق كما يضيء هذا اللهب :

يَخْرُجَنَّ مِنْ فِيهِ لِلنَّدَى كَمَا يَخْرُجُ ضَوْءُ السَّراجِ مِنْ لَهَبِهِ^(٢)
ومن صور بشار الرائعة حقاً تصويره لصديق السوء بأنه كالدمل ليس هذا فحسب بل جعل الدمل مليئاً بالقبح وصور توقعه لشره بتوقع مجيء الحمى التي ترهق الإنسان من أمره عسراً ، ثم صور بعد ذلك صبره عليه بصبر المرء على الدمل لا يستطيع أن يؤذيه لأنه موجود في جلده فايدأؤه إيذاء للنفس ، يقول :

وَصَاحِبِ كَالِدَمَلِ الْمُمَدِّ أَرْقُبْ مِنْهُ مِثْلَ يَوْمِ الْوَرْدِ
حَمَلْتُهُ فِي رُقْعَةٍ مِنْ جِلْدِي صَبْرًا وَتَنْزِيهَا لَمَّا يُودَى^(٣)

وقد جعل عبد القاهر الجرجاني قول بشار (حملته في رقعة من جلدي) من الاستعارة الخاصة – نسبة إلى الخاصة التي هي في مقابل العامة – النادرة ، وهي من الفن الأول من الإبداع الذي يرجع إلى حسن اختيار المعنى المستعار للمعنى المستعار له ، لا إلى إبداع في وجه الشبه^(٤) .

(١) المختار من شعر بشار : ٢٣

(٢) ديوان بشار ١ : ١٥٩ .

(٣) المصدر نفسه ٢ : ٢٢٤ .

(٤) دلائل الإعجاز : ١٧٦ .

أما علل البخل في حبس ماله فهي سخيفة غثقة كتناثر العيون الزرقاء مع الوجه الأسود ، وأما الإنسان فهو كالشجرة تثمر حيناً تورق ، يقول بشار :

وَلِلْبَخِيلِ عَلَى أَمْوَالِهِ عِلْلٌ زُرْقُ الْعُيُونِ عَلَيْهَا أَوْجُهُ سُودٌ
أَوْرِقٌ بِخَيْرٍ تُرْجَى لِلنَّوَالِ فَمَا تُرْجَى الثَّمَارُ إِذَا لَمْ يُورِقِ الْعُودُ

ومن هذه الأمثلة القليلة التي قدمناها من شعر بشار اكتفاء بها عن سواها يتبين لنا صدق الأقدمين فيما قالوه عن بديع بشار ، وكيف أنه نهج السبيل لمن أتوا بعده . فهذه الصور كلها تتميز بالحدة والطرافة بحيث لا نجد ما يماثلها في شعر الأقدمين ، كما أنها تدل على قصد صاحبها للصنعة فيها وتعمده لها تعتمد الفنان الأصل الذي يترك أين موطن الجمال في الشعر . وقد تميز بشار في صناعته بهذه الناحية التجسيمية التي أشرنا إليها ، بالإضافة إلى استقصائه لعناصر الصورة واستيفائه لأصغر جزئياتها وأهونها لتتضح وتنجلي بجوانبها المختلفة . ويتميز بشار في صناعته أيضاً بحسه الدقيق في إدراك العلاقات بين الأشياء المحسوسة وغير المحسوسة ، وإلماحه على إظهارها تعويضاً فيما يبدو عن حرمانه من رؤيتها فأراد أن يبلغ بفنه الشعري ما لم يبلغه بناظره ، وليس معنى هذا أن كل صور بشار رائعة موقنة ، بل نجد له أحياناً صوراً سخيفة خائفة فيها حس الفنان وإلهام الشاعر ، فهو مثلاً حين يريد أن يبتكر صورة يصف بها لوعة حبه يقول :

وَمَا كَلَّمْتَنِي دَارُهَا إِذْ سَأَلْتُهَا وَفِي كَيْدِي كَالنَّفْطِ. شَبَّتْ بِهِ النَّارُ^(١)

ولكنه لا يبلغ شيئاً مما يريد بل تنضح صورته برائحة النفط دون أن تشرق بلهب الحب .

ويلاحظ زكي المحاسني في إحدى صور بشار خيالاً فارسياً آرياً يستدل عليه بشيئين : فكرة التجرد الفلسفية الموجودة فيه وهي خروج الإنسان من ريجانه أو تفاحه ، والشئ الآخر متزع من فكرة دينية مجوسية وهي فكرة التضمص ، يقول بشار :

با ليتنى كنتُ تُفاحاً بهِ قَلَجٌ أو كنتُ في قُصْبِ الرِّيحانِ رِيحاناً
حتى إذا وجدتُ ريحى فأعجبها ونحن في خلوةٍ مثلتُ إنساناً^(١)

أما ابن هرمة وصنعتة الشعرية فنحن لا نستطيع أن نحكم عليها حكماً صحيحاً لأن شعره الذى وصلنا قليل بل أقل من القليل . غير أننا نلمح فيه هذا النزوع نحو الصنعة والتفنن فيها سواء أكانت لفظية أم معنوية . فصاحب الأغاني يروى لابن هرمة قصيدة يتضح فيها تعمده الصنعة اللفظية إذ جعل ألفاظها كلها على الحروف المهملة دون المعجمة وذلك نوع من البديع غاية في التكلف، نراه فيما بعد عند الحريري في المقامة السمرقندية إذ أورد في سياقها خطبة من هذا النوع الذى سماه علماء البديع المتأخرون بالحذف ويعنون به قصد الأديب شاعراً كان أم ناثراً إلى حذف حرف من الحروف من كلامه أو نوع من الحروف بذاته .

ومما أورده صاحب الأغاني من أبيات هذه القصيدة التى تمثل لنا تعمد ابن هرمة لنوع عجيب من الصنعة اللفظية قوله :

أرسم سَوْدَةَ مَحَلٍّ دَارِسُ الطَّلَلِ	مُعْطَلٌ رَدَدَ الْأَحْوَالِ كَالْحُلَلِ
لما رأى أهلها سَدُّوا مَضَالِعَهَا	رَامَ الصُّدُودَ وَعَادَ الْوُدَّ كَالْمَهْلِ
وعاد ودُّكَ دَاءٌ لَا دَوَاءَ لَهُ	ولو دعاكَ طُوال الدَّهْرِ لِلرَّحْلِ
ما وَضِلُ سَوْدَةَ إِلَّا وَضِلُ صَارِمَةٍ	أَحْلَاهَا الدَّهْرُ دَاراً مَأْكَلَ الْوَعْلِ
صَدَّوْا وَصَدَّ وَسَاءَ الْمَرْءُ صَدُّهُمْ	وحام لِلْوَرْدِ رَدَّهَا حَوَمَةَ الْعَلَلِ ^(٢)

ومن الواضح أن ابن هرمة لم يكتف بهذا التكلف البديعى ولكنه استخدم ألواناً كثيرة من الصنعة اللفظية فى القصيدة كالجناس والطباق كما هو ظاهر فى الأبيات . وقد أصاب الحاجرى الحقيقة حين تحدث عن ابن هرمة فقال إنه شاعر يقصد إلى الصناعة قصداً دون أن يلتزم فيها الحدود التقليدية التى كان الشعراء يقفون عندها : ولعله من أجل هذا نشأت بعض الخصومات الأدبية بينه وبين طائفة

(١) انظر : شعر الحرب فى أدب العرب : ١٢٨ .

(٢) الأغاني ٤ : ١٠٦ .

من النقاد الذين كانوا بطبيعتهم حريصين على تلك التقاليد الشعرية الماثورة كمصعب ابن عبد الله والمصور بن عبد الملك المخزومي، وفي هذا الأخير قال ابن هرمة أبياته التي من ضمنها هذا البيت الذي يعبر عن نزوعه إلى الصناعة^(١).

إني امرؤ لا أصوغُ الحَلَى تَعْلُهُ م كَفَّائِ لَكِنْ لِسَانِي صَائِغُ الْكَلِمِ

وفي غير مجال الصناعة اللفظية كان ابن هرمة ذا قدرة فائقة في التصوير وإدراك العلاقات بين الصور المتشابهة والمتجاورة فهو حينما يصف لمعان البرق في الليل البهيم يشبهه بأعناق نساء هنديات مشوبة بوضوح :

أَلَمْ تَأْرَقْ لِضَوْءِ الْبَرْقِ م فِي أَنْحَمَ لَمَّاحٍ
كَأَعْنَاقِ نِسَاءِ الْهِنْدِ م قَدْ شَيَّبَتْ بِأَوْضَاحِ

وهو في هذين البيتين يشبه صورة بصورة في هذا النوع الذي يطلق عليه علماء البلاغة تشبيه التمثيل ، كما يعقد صلة بين المعقول والمحسوس وتلك قدرة فنية في التصوير وإن كانت الصورة عموماً قد جفاها الذوق الحضاري الرقيق وغلب عليها طابع البداوة . ولعل صورته الأخرى تقرب من تلك في ملابسائها - وإن كانت أكثر جمالا من الأولى - إذ يصور فيها تركه الكرماء وذهابه إلى اللؤماء بالطائر الذي يترك بيضه في العراء ويحضن بيض سواه ، يقول :

وَإِنِّي وَتَرَكِي نَدَى الْأَكْرَمِينَ وَقَدْجِي بِكَفِّي زِنَادًا شِجَاحًا
كَتَارِكَةٍ بِيضَهَا بِالْعَرَاءِ وَمُلْبِسَةٍ بَبَيْضِ أُخْرَى جَنَاحًا

ومن أئمة الصنعة الشعرية في القرن الثاني الذين ذكرهم الجاحظ كلثوم بن عمرو العتابي وهو عربي صليبة كما ذكرنا من قبل ، ولكنه مع ذلك من أئمة الصنعة الشعرية مما ينبغي أن تكون الصنعة أثراً من آثار الشعراء المولدين فحسب ، ولكنها كانت مذهباً عاماً في هذا القرن أدى إليه التطور الحضاري والعقلي ، كما أدى إليه أيضاً تطور مادة الشعر نفسه والتأثير القوي الذي كان للغناء في الناحية الشكلية عامة ، في لغة الشعر وفي وزنه ، وفي صنعته اللفظية والمعنوية على السواء .

(١) محاضرات طه الحاجري (مخطوط) .

وشعر العتاني لم يصلنا إلا أقله فالشأن فيه كما في ابن هرمة بحيث لا نستطيع أن نحكم حكماً صائباً على نوع صناعته ودرجتها من الناحية الفنية . ومع ذلك فإننا ندرك من شعره القليل الذي وصلنا امتلاءه بالصور الشعرية الدقيقة التي تعتمد على التشخيص - مثلما رأينا عند بشار - دون أن يشعر القارئ بتصنع الشاعر وتكلفه في رسم الصورة وفي تطابق جوانبها من الناحية الحسية أو العقلية . فهو حين يمدح جعفر بن يحيى البرمكي يقول له إنه كان مطروحاً في غمرات الموت قد ضاقت عليه الأرض بما رحبت وسدت في وجهه مسالك النجاة بعد أن بذل كل حيلة بلا جدوى . فجاء جعفر واستطاع أن يخلص في خفة حياته بعد أن كان الموت قد أطبق عليها يديه . يقول :

مازِلْتُ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ مُطْرَحاً قَدْ ضَاقَ عَنِّي فَسِيحُ الْأَرْضِ مِنْ حِيلِي
وَلَمْ تَزَلْ دَائِباً تَسْعَى بِلُطْفِكَ لِي حَتَّى اخْتَلَسَتْ حَيَاتِي مِنْ يَدَيَّ أَجَلِي

والعتاني حين يريد الشكر على معروف يجسم هذا المعنى ويجعل من الشكر شخصاً يبين فيبلغ بالصورة ما يريد من قوة الاعتراف بالجميل ، يقول :

فَلَوْ كَانَ لِلشُّكْرِ شَخْصٌ يَبِينُ إِذَا مَا تَأَمَّلَهُ النَّاظِرُ
لَمُنَّ لَهُ لَكَ حَتَّى تَرَاهُ لَتَعْلَمَ أَنِّي أَمْرٌ شَاكِرٌ

وهو يستخدم هذا التجسيم والتشخيص في طلب العفو فيجعل الندامة ترد الأمل والشكر يثنى العنان ، يقول :

رَدْتُ إِلَيْكَ نَدَامَتِي أَعْلَى وَشَنَى إِلَيْكَ عِثَانَهُ شُكْرِي
وهو ينطق القلب ويجعله (مشتركاً) أي أنه يتحدث إلى نفسه كالمهموم فيقول :

شَجَاكَ حَتَّى ضَمِيرُ الْقَلْبِ مُشْتَرَكٌ وَالْعَيْنُ إِنْسَانُهَا بِالماءِ مَغْمُورٌ

ويشخص في صورة أخرى ما يناجي به ضميره من خفي الشوق فيجعل منها ما هو ظالم ومنها ما هو متحسر متضرع ، يقول :

رُئِلُ الضَّعِيرِ إِلَيْكَ تَتَرَى بِالشُّوقِ ظَالِمَةً وَحَسْرَى
مُتَرَجِّياتٍ مَا يَنْبِ نَ عَنْ الرُّجَا مِنْ بَعْدِ مَسْرَى

والصورة القديمة التي ردها الشعراء الغزلون وهي وجود طيف الحبيبة في كل مكان أخرج منها العتابي صورة جديدة مبتكرة حقاً حين قال :

فكَأَنَّهَا وَصَلَتْ بِمُقْلَتِهِ تِمْنَالَهَا مِنْ حَيْثُ مَا ذَهَبَا

وفي إحدى القصائد التي يستعطف بها العتابي الرشيد يمزج في تصويره بين الصنعة المعنوية واللفظية مزج الفنان البصير بالألوان ومواطن الجمال ، فهو يقول فيها :

أَتَرَكُنِي جَذَبَ الْمَعِيشَةِ مُقْتَرَاً وَكَفَّاكَ مِنْ مَاءِ النَّدَى تَكْفِانَ
وَتَجْعَلُنِي سَهْمَ الْمَطَامِعِ بَعْدَمَا بَلَلْتَ يَمِينِي بِالنَّدَى وَإِسَانِي ؟

ويبدو أن الأقدمين قد لاحظوا - مثلما لاحظنا - أن تصوير العتابي يعتمد في الغالب على عنصر التشخيص مثلما كان يفعل بشار ، لهذا جعلوا العتابي تلميذاً له في الصنعة الشعرية .

ولم تكن هذه الطبقة وحدها التي تضم بشاراً وابن هرمة والعتابي هي التي اقتدرت على الصنعة الشعرية وبرزت فيها ، بل لم تكن هذه الصنعة مقصورة على طائفة معينة في القرن الثاني لا تتعداها . وكيف يمكن أن يحدث هذا والصنعة عنصر أساسي في الشعر وتطورها الجديد إنما كان خضوعاً لمؤثرات حضارية وعقلية مختلفة كما ذكرنا . وهذه المؤثرات عامة ليس من الطبيعي أن تقتصر على طائفة دون طائفة من الشعراء المجددين ، أما الشعراء التقليديون المحافظون فنحن لا نعينهم لأن لهم ظروفهم التي شرحنا أمرها من قبل والتي تجعلهم امتداداً لتيار القديم في مادة الشعر وصورته على السواء . ولكن حتى هؤلاء التقليديون لم يكونوا يعتصمون من تأثير الصنعة الشعرية الجديدة . فروان بن أبي حفصة قد حكى عن نفسه كما يذكر صاحب الأغاني عن حماد الأرقط قائلاً : (إني إذا أردت أن أقول القصيدة رفعتها في حول : أقولها في أربعة أشهر وأتخلها في أربعة أشهر ، وأعرضها في أربعة أشهر) . ومثل هذه التروية لا يمكن أن تكون إلا في سبيل الصنعة الشعرية .

أما مدى هذه الصنعة ودرجتها وهل كان مروان يضاهي بحولياته وبصناعته حوليات زهير والمحكيين من الشعراء القدماء وصناعتهم ، فهذا ما لا يمكن الجزم به بصفة قاطعة لضيق أغلب شعر مروان ، ومع ذلك فلو نظرنا في القليل الذي بين أيدينا منه وجدنا فيه نزوعاً إلى الصنعة الجديدة التي لا تقنع بالصورة المفردة والتشبيه أو الاستعارة القريبين ، بل التي تعتمد على الصور المركبة والتوسع في توضيح الجزئيات ورسم الألوان والإدراك الواسع للعلاقة بين المشبه والمشبه به ، فهو يقول مصوراً المشيب بأنه ضيف نزل برأسه ولكنه لا يريد الرحيل ، ومصوراً زحف المشيب على سواد شعره بضوء الصبح حين يبدد الظلمة :

أَمْسَى الْمَشِيبُ مِنَ الشَّبَابِ بَدِيلاً ضَيْفًا أَقَامَ فَمَا يَرِيدُ رَحِيلاً
وَالشَّيْبُ إِذْ طَرَدَ السُّوَادَ بِيَاضُهُ كَالصُّبْحِ أَخَذَتْ لِلْظَّلَامِ أَفُولاً^(١)
وهو حين يرى معن بن زائدة يجعل الشمس ومظاهر الطبيعة المختلفة تلبس الحداد حزناً عليه :

كَأَنَّ الشَّمْسَ يَوْمَ أُصِيبَ مَعْنٌ مِنَ الْإِظْلَامِ مُلَبَّسَةٌ حِلَالاً^(٢)
إلى غير ذلك من الصور المعنوية التي نجدها في القليل من شعره الذي وصل إلينا .

والحقيقة إن الباحث حين ينظر في شعر القرن الثاني نظرة شاملة يرى مصداق ما ذهبنا إليه من تطور الصنعة الشعرية بصفة عامة ونزوع الشعراء إليها نزوعاً ظاهراً يختلف قوة وكثرة وصنعة وتصنعاً ، كما يختلف أيضاً من ناحية ميله إلى الصناعة اللفظية أو المعنوية . ومن ناحية قدرته على التحليق والارتفاع بالصورة أو الهبوط بها ، فأبو الشيص مثلاً نجد في شعره هذا الميل إلى الصنعة الشعرية سواء اللفظية منها أم المعنوية . فهو حين يصور فتوة الشباب بصورها بأفراس جامحة تأتي أن تستكين إذا شدها صاحبها بالعنان :

أَيَّامَ أَفْرَاسِ الشَّبَابِ جَوَامِحُ تَأْتِي أَعْتَهُهَا عَلَى الرُّوَاصِ^(٣)

(١) طبقات ابن المعتز : ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه : ٥٢ .

(٣) طبقات ابن المعتز : ٧٥ .

وهو يصور المشيب تصوير الغاضب الناقم عليه فيؤلف له من الخيال صورة مفزعة قبيحة بلغ بها غاية الجودة، وخاصة في تصوير ديب المشيب على السواد إذ جعله كالعقارب فاستطاع أن يصور حالته النفسية أيضاً، يقول :

خلع الصبا عن منكبيه مشيبٌ فطوى اللوائب رأسه المَخضوبُ
نَشَرَ البلى في عارضيه عقارباً بيضاً لهنَّ على القُرون دَبيبٌ^(١)
ويصور أبو الشيبس أيام شبابه حين كان يحب ويصف حبه بشجرة مورقة خضراء الأغصان ظليلة ، فيقول :

فيا عيشنا والهوى مُورِقٌ له غُصْنٌ أخضرُ العود دان
ويصف مواد فوديه بغرايين جاء المشيب فأطارهما :
وراجعتُ لما أطارَ الشَّبابَ غُرابانِ عَنْ مَفْرِقِ طائرانِ
أما صناعة أبي الشيبس اللفظية فتتضح إلى جانب صورهِ الشعرية في قصيدته التي يقول فيها :

أشأقَكَ واللَّيلُ مُلَى الجِرَانِ غُرابٌ يَنُوحُ على غُصْنِ بَانِ
أَحْمَ الجَنَاحِ شَدِيدُ الصَّباحِ بُبْكِي بعينينِ لا تَهْمَلانِ
وفي نَعَبَاتِ الغُرابِ اغترابٌ وفي أَلْبَانِ بَيْنُ بَعِيدِ التَّدَانِ
لعمري لئن فزَعَتْ مُقَلَّتَاكَ إلى دَمْعَةٍ قَطَرُهَا غَيْرُ وانِ
فحَقُّ لعينيك ألا تَجِفُّ دموعُهما وهما تَطْرَفَانِ
ومن كان في الحَيِّ بِالْأَمْسِ مِنْكَ قَرِيبَ المَكَانِ بَعِيدُ المَكَانِ^(٢)

ومن الصور الرائعة المبتكرة التي وجدناها لشعراء من القرن الثاني فيما عدا ما ذكرنا قول إبراهيم الموصلي وهو يصف بداية رحيل النجوم عن السماء وإثقال النعاس على عينيه :

(١) طبقات ابن المعتز : ٧٧ .

(٢) المصدر نفسه : ٧٨ .

ربما نبهني الإخوانُ واللَّيلُ بهم
حين غارت وتدلَّت في مهاويها النُّجومُ
ونعاس اللَّيلِ في عيني كالشَّوى المقيم^(١)

وعلى بن الجهم حين يصف نافورة يجعلها في صورة رائعة بحيث نحس بها إحساساً عميقاً ونكاد نراها أمام أبصارنا فهو يجعلها (فؤارة) ويجعل لها ثأراً في السماء ولهذا يرتفع ماؤها محاولاً الوصول إليها لإدراك ثأره ، ثم هي توصل الماء إلى السحاب تعويضاً لها عما أنزلته إلى الأرض :

وفؤارة ثأرها في السماء فليست تقصرُ عن ثأرها
تردُّ على المزن ما أنزلت إلى الأرض من صوب مدرارها^(٢)

وسعيد بن وهب يصف الذين لا يتمتعون بما في الدنيا من جمال بأنهم ألفاظ جامدة بلا معان :

من كان في الدنيا له شارةٌ فنحن من نظارة الدنيا
نرمقها من كُتبٍ حشرةٍ كأننا لفظٌ بلا معنى^(٣)

وحين يرى ابن أبي عيينة عدواً له أسيراً مقيداً يجر رجله في الأصفاد يظهر شماته في صورة قوية إذ يجعل صليل القيود أنغاماً شجية تصل إلى أذنيه فيعبر بصورته عن نفسه كما رأينا عند أبي الشيبص ، فتكتمل للصورة عناصر جمالها لأن هذا الأداء النفسي ضروري وجانب هام في التصوير لم يكن يحفل به الشعراء الأقدمون ، يقول ابن أبي عيينة :

يتغنَّى القيْدُ في رِجلَيْهِ ألوان الغناء^(٤)

(١) الأغانى ٥ : ١٥٣ .

(٢) الأغانى ١٠ : ٢٣٣ .

(٣) المصنوع منه ٢٠ : ٧٠ .

(٤) الكامل للمبرد : ٢٤٣ .

وَيَصُورُ الْعَبَّاسُ بْنُ الْأَخْنَفِ حَبِيبَهُ الَّذِي لَا أَمَلَ لَهُ فِيهِ فَيَجْعَلُهُ كَالذُّبَالَةِ الَّتِي
تُضَيُّ لِلنَّاسِ بَيْنَمَا هِيَ تَحْتَرِقُ :

صِرْتُ كَأَنِّي ذُبَالَةٌ نُصِبْتُ تُضَيُّ لِلنَّاسِ وَهِيَ تَحْتَرِقُ

ومن صور العباس الرائعة حقاً تصويره لبعده عن حبيبته بأن الليل قد سد
الطريق بينه وبينها ، وأن ظلامه راكد كالماء الآسن ، بينما كان النجم مرتعش
الضوء يحقق بلا نظام وكأنه أعمى يسير في الطريق على غير هدى دون أن يجد
من يأخذ بيده :

لَمَّا رَأَيْتَ اللَّيْلَ سَدَّ طَرِيقَهُ عَنِّي وَعَذَّبَنِي الظَّلَامُ الرَّاكِدُ
وَالنَّجْمُ فِي كَيْدِ السَّمَاءِ كَأَنَّهُ أَعْمَى تَحِيرَ مَا لَدَيْهِ قَائِدُ
نَادَيْتُ مَنْ طَرَدَ الرُّقَادَ بِنَوْمِهِ عَمَّا أَلَاقَى وَهُوَ خِلْوٌ هَاجِدُ

وفي شعر أبي نواس نجد آثار الصنعة ظاهرة فيه ظهوراً بيناً ، وخاصة في
خبرياته التي يعتمد في وصفها على تشخيص الخمر وبعث الحياة فيها ومناجاتها
كما يجعلها عذراء ويزوجها للماء ويصور نفورها من هذا اللقاء، ويصور أحياناً أخرى
خطبته لها عند دهقانها وبذله مهراً غالباً في سبيل الحصول عليها إلى غير ذلك مما
صورناه في حديثنا عن الخمريات . وقد بلغ أبو نواس الغاية في تصوير قدم الخمر
تصويراً تظهر فيه آثار الثقافة الجديدة التي شاعت في عصره وآثار الحضارة التي
أفسحت جوانب خيالهم ، فهو يقول مثلاً :

عَمُرْتُ يُكَاتِمُكَ الزَّمَانُ حَدِيثَهَا حَتَّى إِذَا بَلَغَ السَّامَةَ بَاحَا
فَأَتَتْكَ فِي صُورٍ تَدَاخَلَهَا الْبِلَى فَازَالَهُنَّ وَأَثْبَتَ الْأَثْبَاحَا

ومن صور أبي نواس المبتكرة حقاً وصفه للسرور الذي يعم مجلس الشراب بقوله :
فِي مَجْلِسٍ فَضَحَكَ السُّرُورُ بِـ عَنْ نَاجِذِيهِ وَحَلَّتِ الْخَمْرُ
فَكَأَنَّهُ حَسَمَ مَعْنَى السُّرُورِ وَجَعَلَهُ إِنْسَانًا يَقْهَقُهُ حَتَّى يَظْهَرُ نَاجِذَاهُ خَلِيَا مِنْ
هُمُومِ الْحَيَاةِ طَلِيقًا إِلَّا مِنْ إِسَارِ الْخَمْرِ . ومن صورهِ الرائعة أيضاً وصفه لأحداث

الزمان بأنها كالرياح دائمة الهبوب ، ولكنك لا تعرف متى تشتد ومتى ترق هذه
الريح ولا من أين تهب :

إِنَّ الْحَوَادِثَ كَالرِّيَّاحِ عَلَيْكَ دَائِجَةُ الْهُبُوبِ
وأبو نواس حين يصف وجه محبوبته جنان يخلع عليه من ذات نفسه صورة
باسمة فواحة بالشذى إذ يقول :

وَجْهَ جِنَانٍ سَرَاءِ بُسْتَانٍ مُجْتَمِعٍ فِيهِ كُلُّ رَيْحَانٍ
مَبْذُولَةٌ لِلْعَيْنِ زَهْرَتُهُ مَمْنُوعَةٌ مِنْ أَنْزَالِ الْجَانِ

والحقيقة إن أكثر صور أبي نواس تعتمد - كصور بشار - على التجسيم
والتوضيح والاهتمام بأصغر الجزئيات والتوسع في إدراك العلاقة بين الأشياء ومحاولة
صنع الصورة بحالة النفس حتى تبدو كلوحة الفنان الحاذق كاملة الأصباغ
والألوان محكمة الخطوط والأضواء . فهو حين يصف اقتراب فتاة من سن الشباب
لا يكتفى بأن يجعل ماء الشباب (يغلى) في عروقها ، ولكنه يضيف إلى ذلك أنها
قد (أفعمت) في (تمام) الجسم والعصب على السواء :

حَتَّى إِذَا مَا غَلَى مَاءُ الشَّبَابِ بِهَا وَأَفْعِمَتْ فِي تَمَامِ الْجِسْمِ وَالْعَصَبِ
وهو يصف كثافة سواد الليل فلا يكتفى بجعله كالبحر - كما فعل امرؤ
القيس - ولكنه يجعل أمواجه تلتطم ويقول إنه (طام) أى أمواجه عالية ، وأن
الملاح يحار به لهوله :

فِي فَيْلَقٍ لَلْأَجَى كَالْيَمِّ مُلْتَطِمٍ طَامٍ يَحَارُّ بِهِ مِنْ هَوْلِهِ النَّوْقَى

وقد قدمنا لأبي نواس في حديثنا عن الهجاء صورة فنية دقيقة يصور فيها
يُخَلُّ المهجو بأنه يرفو الرغيف الذى يقطع منه لقمة صغيرة بحيث يعود إلى حاله
وكانه آت لتوه من التنور . ويبالغ في جزئيات الصورة فيقول إن المهجو صناع
الكف في رفوه للرغيف بحيث لا يترك أثراً يتم على ما أحدثه به من لصق وترقيع .

وكان أبو نواس يهتم بالصنعة اللفظية إلى جانب الصنعة المعنوية ، فكثيراً
ما كان يستخدم الجناس والطباق والمقابلة والكناية أيضاً . ومن إسرافه في الجناس
قوله :

عَبَّاسُ عَبَّاسٍ إِذَا احْتَدَمَ الْوَغَى وَالْفَضْلُ فَضْلٌ وَالرَّبِيعُ رَبِيعٌ
وقوله أيضاً :

دَقَّتْ وَرَقَّتْ مَذْقَةً مِنْ مَائِهَا وَالْعَيْشُ بَيْنَ رَقِيقَتَيْنِ رَقِيقٌ
وفي هذا البيت نوع من الصنعة أطلق عليه المتأخرون اسم التصدير أورد الأعجاز
على الصدور (١) .

وكانت أغلب كنايات أبي نواس مستقاة من لغة العامة ، وفي كتاب الكنايات
للجرجاني قدر كبير منها ، ومن ذلك قوله :

لَا أُرْكَبُ الْبَحْرَ وَلَكِنِّي أَطْلُبُ رِزْقَ اللَّهِ فِي السَّاحِلِ
وهي كناية عامية عن التفضيد (٢) .

ومما ذكره الجرجاني في كناياته أيضاً قوله :

وَرَبَّمَا صِرْتُ إِلَى خَلْوَةٍ تَجْمَعُ بَيْنَ الرَّاسِ وَالرَّاسِ
وهي من كنايات العامة أيضاً ومعناها القيادة (٣) .

ولعل مما يوضح ميل أبي نواس إلى الصنعة أيضاً تلك المقطوعة التي توصل بها إلى
جعفر بن الربيع فجعل قوافيها كلها كلمة (الفضل) مع فروق في المعاني بينها ،
فقال :

أَسْلَمْتَنِي يَا جَعْفَرُ بْنُ أَبِي الْفَضْلِ فَمَنْ لِي إِذَا أَسْلَمْتَنِي يَا أَبَا الْفَضْلِ
وَأَيُّ فِتْنَى فِي النَّاسِ أَرْجُو مَقَامَهُ إِذَا أَنْتَ لَمْ تَفْعَلْ وَأَنْتَ أَخُو الْفَضْلِ
فَقُلْ لِأَبِي الْعَبَّاسِ إِنْ كُنْتُ مُذْنِباً فَأَنْتَ أَحَقُّ النَّاسِ بِالْأَخْذِ بِالْفَضْلِ
وَلَا تَجْحَدُوا لِي وَدَّ عَشْرِينَ حُجَّةً وَلَا تُفْسِدُوا مَا كَانَ مِنْكُمْ مِنَ الْفَضْلِ (٤)

وأبو العتاهية على الرغم من ثرية لغته وسهولتها وعدم تأنقه فيها إلا أننا نجد في

(١) انظر : العملة ٢ : ٦ .

(٢) انظر : الكنايات : ٣٨ .

(٣) الكنايات : ٤٢ .

(٤) ديوان أبي نواس : ٩٠ .

شعره نزوعاً إلى الصنعة أيضاً بشقيها اللفظي والمعنوي . وهو مفرغ باستخدام الجناس أكثر من غيره من فنون البديع ، كما يتضح في قوله :

وذوو المنابر والعساكر والدساكر والحضائر والمدائن والقرى
وذوو المواكب والكتائب والتجائب والمراتب والمناصب في العلى
وقوله :

أراك وكلما أغلقت باباً من الدنيا فتحت عليك ناباً
وقوله :

إياك والظلم إنه ظلم إياك والظن إنه كذب
إلى غير ذلك مما نجده في شعره بكثرة .

أما الصورة الشعرية عند أبي العتاهية فتسم بالبساطة والسهولة لتلائم لغة شعره ، ولكنها في الوقت ذاته على قدر كبير من الطرافة والابتكار والعمق أيضاً . إنها ليست صورة معقدة مركبة كما رأيناها عند بشار وأضرابه ولكنها صورة بسيطة واضحة ، ومع ذلك فهي غنية بعناصر التخيل التي تدع القارئ يعيش في جوها ويسبح بعقله في تصورها . ومن هذه الصور التي وجدناها لأبي العتاهية تصويره للأمور بأن لها ظهوراً كما لها بطون ، وأن للزمان تقلبات تعبت بها الأقدار كما تعبت الرياح بالغصون ، وأن عقول الناس تختلف بساطة وتعقيداً كاختلاف وجه الأرض ففيها سهول كما فيها جبال :

وللأمور ظهورٌ تبدو لنا وبُطونٌ
وللزمانِ تثنُّ كما تثنَّى الغُصُونُ
مِنَ العقولِ سهولٌ معروفةٌ وحُزُونٌ^(١)

ومعنى بيت آخر يشبه الحياة بسطح الأرض ، فالسعادة فيها كالأرض المنبسطة الرحبية السهلة ، والشقاء فيها كالجبال الجامدة القاسية :

ما يكونُ العيشُ حُلُوًّا كُلُّهُ إِنَّمَا العيشُ سهولٌ وحُزُونٌ^(٢)

(١) ديوان أبي العتاهية : ٢٥٧ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٦٨ .

ويعصور أبو العتاهية ملذات الحياة وجانبها الباسم بالزهرة الجميلة المونقة التي يقبل الناس على رؤيتها ويحاولون اقتطافها :

أَجْنُ بِزَهْرَةِ الدُّنْيَا جُنُونًا وَأَقْطَعُ طَوْلَ عَمْرِى بِالتَّحَنُّى
وكم كان الجاحظ يعجب بتصوير أبي العتاهية لنضرة الشباب وزهوته وجماله بروائع الجنة ، وذلك في قوله :

إِنَّ الشَّبَابَ حِجَّةُ التُّصَابَى رَوَائِحُ الْجَنَّةِ فِي الشَّبَابِ
ولعل جمال الصورة قد أتى من التشبيه بروائع الجنة وهي غامضة المفهوم في أذهاننا ، وإن كانت ترتبط بمعان خيالية واسعة .
ويبدع أبو العتاهية في تقييده للخطايا حين يقول إن الإنسان الخاطئ حسن الحظ لأن الخطايا ليست لها رائحة تفوح منها وإلا لدلت على صاحبها حين تزكم الأنوف بفساد رائحتها :

أَحْسَنَ اللَّهُ بِنَا أَنَّ الْخَطَايَا لَا تَفُوحُ^(١)

وكثيراً ما كان يشبه أبو العتاهية المشيب بالناعي حتى يجعل الخاطئين من خشية الموت يثوبون إلى طريق الرشاد ، يقول في هذا المعنى :

إِنَّمَا الشَّيْبُ لِابْنِ آدَمَ نَاعٍ قَامَ فِي عَارِضِهِ ثُمَّ نَعَاهُ
وأبو العتاهية حين يتظرف باستخدام مصطلحات نحوية — كانت قد شاعت في عصره — يبعد عن الصورة الشعرية الفنية إلى ضرب من اللغو كما في قوله :

قَدْ كَانَ وَجْهِي لَدَيْكَ مَعْرِفَةً فَالْيَوْمَ أَضْحَى حَرْفًا مِنَ النَّكِيرَةِ^(٢)

ويطول بنا القول لو أننا فتشنا عن جميع الصور أو عن مظاهر الصنعة الشعرية عند أبي العتاهية وغيره من شعراء القرن الثاني ، ولكننا اضطررنا إلى ارتياد أشعارهم وتقديم بعض الصور الدالة منها لإثبات أن مبدأ الصنعة الشعرية كان يأخذ به شعراء هذا العصر عامة — كما ذكرنا من قبل — على خلاف بينهم في درجة هذه

(١) ديوان أبي العتاهية : ٦٦ .

(٢) المصدر نفسه : ٣٤٩ .

الصنعة . ولم يكن مسلم بن الوليد وحده الذى لهج به بعض الأقدمين وجميع المحدثين هو الذى فتح الباب واسعاً للدخول للصنعة فى الشعر العربى ابتداء من القرن الثانى ، بل هو - كما جعله الجاحظ - تلميذ لبشار وابن هرمة وأضرابهما فى هذا الفن .

وقد ذهب عبد الله المحضوب إلى القول بأن صنعة بشار وأبى نواس وأمثالهما كانت بلا طريقة ، بل كانت نوعاً من الارتياح والكشف لا سلوكاً على منهج معبد ، وأن مسلم بن الوليد قد حاول أن يضع معالم هذا النهج المعبد باستعماله أطرافاً من الجناس والتكرار والتورية والطباق . ولكن مسلماً حتى فى هذا لم يتجاوز طريقة القدماء فى طلب التقسيم المرصع والمترادفات المتشابهة . ويرى الكاتب أن أبا تمام كان البداية المنظمة فى فن الصناعة والزخرفة^(١) .

ونحن ما زلنا عند رأينا الذى سبق أن أبديناه وهو أن شعراء القرن الثانى من المجددين بلا استثناء - وأحياناً من المحافظين أيضاً - كانوا يهتمون بالصنعة الشعرية اهتماماً بالغاً بتأثير تجديدهم فى مادة الشعر وتأثير حياتهم المنحصرة المتأنقة ، وباتساع آفاق الثقافة والمعارف الإنسانية ، وتأثير تقدم الفنون عامة فى عصرهم ومحاولتهم مجاراتها عن طريق العناية بالصنعة فى شعرهم سواء أكانت لفظية أم معنوية . ومسلم بن الوليد هو أحد شعراء هذا القرن ، لهذا كان من الطبيعى أن يهتم بهذه الناحية الشكلية فى شعره ، خاصة وقد أتى بعد الطبقة الأولى من أصحاب البديع كبشار وابن هرمة ، فلا نستغرب إذن زيادة اهتمامه بالصنعة أكثر من اهتمام هذه الطبقة . ولعل السبب فى إبراز اهتمام مسلم بالصنعة الشعرية تكلفه فى ناحية الصناعة اللفظية تكلفاً ظاهراً يبرز للعيان لأول وهلة ، وكأنى به كان يعتمد فى كل قصيدة من قصائده إدخال هذه الناحية الصناعية التى تطورت فيما بعد على يد أبى تمام وأخذت تجور على مادة الشعر وصوره المعنوية الأصيلة حتى أسلمته للعصور المتأخرة جثة بلا روح وشكلاً بلا معنى .

ومن شعر مسلم الذى تظهر فيه صنعته بوضوح قوله :

سَدَّ الثُّغُورَ بَزِيدٌ بَعْدَ مَا انْفَرَجَتْ بِقَائِمِ السَّيْفِ لَا بِالْحَتْلِ وَالْحِجَلِ

(١) انظر : المرشد إلى فهم أشعار العرب ٢ : ١٦٧ .

أَغْرُ أَبْيَضُ يُغْنِي الْبَيْضَ أَبْيَضُ لَا يَرْضَى لَمْلَاهُ يَوْمَ الرُّوْعِ بِالْفَشْلِ
مُوبٍ عَلَى مُهْجٍ فِي يَوْمٍ ذِي رَهْجٍ كَأَنَّهُ أَجَلٌ يَسْعَى إِلَى أَمَلٍ^(١)

وواضح في هذه الأبيات مزج مسلم الصنعة اللفظية بالصنعة المعنوية أو الصورة الشعرية كما يتضح لنا أيضاً إفراطه في الصنعة اللفظية إلى حد تشويه جمال الصورة التي أراد بها إبراز المعنى . وهو يستخدم ضرباً كثيرة من البديع عرفها المتأخرون كالجناس والطباق والتقسيم المرصع وما إلى ذلك . ويخيل إلى أن مسلماً كان مضطراً إلى الاستزادة من هذه الصنعة اللفظية ليلبس نهجه القديم في الشعر لباساً يوائم عصره ويتساوى مع المجددين من معاصريه الذين خرجوا عن عمود الشعر التقليدي من أمثال أبي العتاهية وأبي نواس ، ولكنه لم يبلغ مبلغهم لا في أسلوبهم الشعري الذي تبسط حتى اقترب من الشعبية والنثرية ، ولا في صورهم التي ارتفعوا بها عن مجرد الزركشة اللفظية الفارغة . أما في مادة الشعر نفسها فقد اختار كل شاعر مجدد موضوعاً نبغ فيه كنوع بشار في التغزل وأبي نواس في الخمريات وأبي العتاهية في الزهد ، بينما نجد مسلماً مع شغفه بالخمر والمرأة لا يلحق بغبار كل من أبي نواس في الخمريات وبشار في التغزل لأنه ظل سائراً على النهج التقليدي إلا من تعمل في الصنعة وتكلف لها ، كما في وصفه للخمر الذي أتى فيه بتشبيهات متراكمة ولكنه لم يحدث فيه أي تجديد حيث يقول :

كَأَنَّ حَبَابَ الْمَاءِ حِينَ يَشْجُهَا لَأَلِيَّ عِقْدٍ فِي دَمَالِجٍ أَوْ حِجْلٍ
كَأَنَّ فَنِيقًا بَازِلًا شَكَّ نَحْرَهُ إِذَا مَا اسْتَدْرَتْ كَالشُّعَاعِ عَلَى الْبَزْلِ
كَأَنَّ ظِبَاءَ عُكْفًا فِي رِيَاضِهَا أَبَارِيقُهَا أَوْجَسْنَ فَعَقَعَةَ النَّبْلِ^(٢)

وإلى هذا الحد نكون قد أوضحنا جوانب الصنعة في شعر القرن الثاني ، وقد بينا في حديثنا نوع التطور الذي حدث في هذه الناحية الشكلية الهامة ، وهو توسع شعراء هذا القرن في استخدام الصنعة اللفظية والمعنوية على السواء توسعاً لم يشهده الشعر العربي من قبل ، وأنهم قد خرجوا على تحديد الأقدمين لمعنى التشبيه ونطاقه ، فعملوا به عن دلالاته الحقيقية وعلاقاته القريبة إلى دلالات وعلائق أخرى فيها كثير

(١) ديوان مسلم بن الوليد : ٨ .

(٢) ديوان مسلم بن الوليد : ٣٩ .

من ضروب الخيال السامى والتوهم الدقيق الذى يرتبط بآثار حضارية فى العصر ذاته أو آثار نفسية عند الشعراء أنفسهم . لقد انطلق التشبيه عند شعراء القرن الثانى من قيوده التى كان يكبله بها عمود الشعر إلى آفاق رحبية ، حتى بلغوا به أرقى درجات التصوير الفنى من حيث الدلالة على الأشياء وتجسيمها وتوضيح جزئياتها ، ومن حيث وفرة الظلال التى تركها الصورة فى نفوس القراء والسامعين بحيث يهيمنون معها فى كل واد ويعيشون فى أجوائها ليستكشفوا ما فيها من جديد تثيره ألوانها وجزئياتها لكل متمعن فيها متأمل لها .

وبدراستنا لهذه الناحية من الصنعة الشعرية نكون قد استكملنا بحث عناصر الشكل جميعاً فى شعر القرن الثانى بعد أن انتهينا من دراسة الاتجاهات الموضوعية فيه . وهذه العناصر التى يعتمد عليها شكل الشعر قد تلبست بمادته لتخرج لنا صورة رائعة من الفن الشعرى تعتبر أزهى ما وصل إليه الشعر العربى فى جميع عصوره على الإطلاق ، لما فيها من تنوع وتجديد وشمول وعمق وجمال فى المادة والصورة على السواء ، ولدلالاتها القوية على ما تتمتع به الذهنية العربية من فورة النشاط وحيوية التجديد والإبداع المستمر الخلاق فى عالم الفنون والآداب .

خاتمة

لقد درسنا في هذا البحث اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني من نواحيها المختلفة بحثاً متكامل العناصر متوحد الأجزاء تناولنا في مقدمته أهمية موضوع البحث وكيف أن شعر القرن الثاني يعتبر العصر الذهبي بالنسبة للشعر العربي كله ومع ذلك لم يظفر الموضوع بدراسة علمية جادة تجلو لنا صورة هذا الشعر واتجاهاته بحيث يمكن للدارسين والباحثين الاطلاع عليها والاستفادة بها وتصحيح أخطاء تشيع في بعض البحوث عن هذه الفترة . وقد اضطررنا في المقدمة أن نستوفي الحديث عن مراجع البحث ومصادره ، وأن نتناول بالدراسة النقدية البحوث والكتب الحديثة التي مست الموضوع من قريب . كما بينا الرأي في فساد دراسة الأدب في إطار التاريخ السياسي ، ولهذا حددنا بحثنا بالقرن الثاني لأنه يمثل في رأينا تطوراً متكاملًا في تاريخ الشعر العربي .

وجعلنا البحث بعد ذلك في أبواب ثلاثة ينقسم كل منها إلى عدة فصول ، أما الباب الأول فقد جعلناه بمثابة تمهيد ضروري لدراسة اتجاهات الشعر الموضوعية والشكلية ، أو هو بمثابة نور كاشف يلقى على الفترة التي ندرسها فيظهر جوانبها المختلفة على حقيقتها ، وذلك حتى يمكننا إدراك المسارب الخفية التي حددت اتجاهات الشعر وأثرت فيه تأثيراً واضحاً . وقد تحدثنا في مقدمة هذا الباب عن تطور حياة الجماعة الإسلامية منذ ظهور الإسلام وبدء عصر الفتوحات ، ثم في خلال القرن الأول الذي اعتبرناه عصر حضارة واستعداد بالنسبة للتطورات الهامة التي حدثت في حياة المجتمع الإسلامي في القرن الثاني . أما الفصل الأول من هذا الباب فقد تحدثنا فيه عن التأثير السياسي وكيف أن الفرقة بين المسلمين بدأت بمقتل عثمان . واستعرضنا في هذا الفصل سياسة الأمويين في حكم الدولة وكيف أدت في النهاية إلى إغضب العرب والموالي على السواء وتكتلهم في القضاء عليها ، وقد نجح العباسيون في ذلك بمؤازرة الأعاجم الذين أصبح لهم نفوذ قوى مما دعانا إلى القول بظهور حزب قوى يتكلم باسمهم .

وتحدثنا في الفصل الثاني من هذا الباب عن التأثير الاجتماعي فبدأنا دراستنا بملاحظة أثر هجرة العرب إلى مناطق جديدة في البلاد المفتوحة وحدثت حركة تعريب جنسى ، كما تحدثنا عن الطبقات المختلفة التي كان يتكون منها المجتمع الإسلامى وكيف أنها كانت متفاوتة تفاوتاً شديداً . واستعرضنا في هذا الفصل التطور الاجتماعى فى القرن الثانى وكيف توحدت عناصر ومؤثرات مختلفة لإشاعة المحجون والتهتك والزندقة فى المجتمع مما أحدث رد فعل قوى عند الطبقات المتدينة فنشأت بذلك حركة مضادة تدعو إلى الزهد والاعتصام بالدين .

وخصصنا الفصل الثالث للحديث عن التأثير الثقافى متبعين أثر انتشار اللغة العربية فى البلاد المفتوحة وصراعها مع اللغات المحلية فى تلك البلاد مما أدى فى النهاية إلى وجود أسلوب مولد له خصائص معينة . وتحدثنا عن تأثير الثقافات الأجنبية المختلفة من فارسية ويونانية وهندية ومسيحية وكيف أن الثقافة العربية قد هضمت كل ما وصلها من هذه الثقافات لتخرج ثقافة عالمية طبقت آفاق الأرض فى عصرها . ولم نغفل فى هذا الفصل الحديث عن نهضة الفنون ولا عن ثقافة الشعراء أنفسهم .

أما الفصل الرابع فقد تحدثنا فيه عن التأثير الاقتصادى منذ بدأت الحياة الاقتصادية للجماعة الإسلامية تتعقد عند بداية عصر الفتوحات حتى تطورت بانتقال طريق التجارة من الجزيرة العربية إلى الطريق الشرقى . وتحدثنا عن الأثر الاقتصادى لسياسة العطاء وسياسة الأمويين فى الإثقال على الموالى وإرهاقهم بالضرائب ، ثم فصلنا القول فى مصادر ثروة الدولة الإسلامية وأسباب ازدهار التجارة أيام العباسيين واهتمامهم بالصناعة وخاصة صناعة الورق . ولم نغفل الحديث عن سوء توزيع الثروة بين الطبقات الذى كشفته الفتنة بين الأمين والمأمون ، ولا عن تطور أسعار الحاجيات لملاحظة الرخاء أو الانهيار فى الحياة الاقتصادية .

وقصرنا حديثنا فى الباب الثانى من البحث على الاتجاهات الموضوعية فى شعر القرن الثانى وقد قسمنا هذا الباب إلى ثلاثة فصول ناقشنا فى مقدمتها نظرية الشك فى العصر العباسى واستظهرنا منها توثيق شعر القرن الثانى واطمئناننا إلى صحته ثم حددنا طريقة دراستنا للناحية الموضوعية فى شعر هذا القرن وهى دراسة الاتجاهات

لأنها أسلم في نتائجها العلمية من دراسة البيئات أو افتراض وجود مدارس شعرية ،
وذكرنا أن الحياة الأدبية في القرن الثاني كانت مركزة في العراق موضحين أسباب
ذلك - وأن البيئات الأدبية الأخرى كانت ضعيفة غير أصيلة ومثلنا لذلك بيئة
مصر والأندلس .

أما الفصل الأول من هذا الباب فقد تحدثنا فيه عن الاتجاهات العامة التي
كانت تظلل شعر هذا القرن وكيف أن حركة التجديد في الشعر بدأت في أواخر
القرن الأول وناقشنا الدور الذي قامت به الكوفة في حركة التجديد ، وبيننا أن الوليد
ابن يزيد كان متأثراً بهذه الحركة التجديدية التي نشأت في الكوفة ، وتحدثنا بعد
ذلك عن المواضع التي خرج عليها شعراء القرن الثاني بالنسبة إلى عمود الشعر ونهج
القصيدة ، وقد بينا أن الثورة على الأطلال كانت أساساً في حركة التجديد وأنها لم
تكن ثورة فرد أو ثورة شعوبية ولكنها ثورة فنية عامة بين الشعراء . وأوضحنا وجود
تيار تقليدي محافظ في شعر هذا القرن كان العلماء والرواة يمدونه بأسباب الحياة ،
وأنهينا هذا الفصل باستعراض الاتجاهات العامة الجديدة التي ظلت شعر القرن
الثاني فحصرناها في : التعبير عن الذات ، الاتجاه الواقعي ، الاتجاه الشعبي ،
الاتجاه نحو التسلية والترفيه ، التزعة الإنسانية .

وخصصنا الفصل الثاني من هذا الباب للحديث عن الاتجاهات الموضوعية
الجديدة في شعر القرن الثاني وهي التي ظهرت فيه لأول مرة فتحدثنا عن المحجون
والتأثيرات المختلفة فيه مثل التأثير الفارسي وتأثير غلاة الشيعة ، وأوضحنا ارتباط
نزعة المحجون في الشعر بالزندقة والشعبية والخمريات والتغزل الحسي الفاحش وألوان
الشدوذ الجنسي . كما تحدثنا عن الزندقة - باعتبارها موضوعاً جديداً في شعر هذا
القرن - فحددنا معناها وتبعنا تطوره وأوضحنا علاقتها بالشعبية وغلاة الشيعة
واستخرجنا منها أربعة أنواع : زندقة سياسية ، واجتماعية ، ودينية ، وفكرية ،
ثم درسنا جميع الشعراء الذين اتهموا بالزندقة دراسة مستفيضة وافية وهم : الوليد
ابن يزيد ، أبو دلامة ، مطيع بن إلياس ، حماد عجرد ، والبة بن الحباب ،
يحيى بن زياد الحارثي ، أبان اللاحقي ، علي بن الحليل ، صالح بن عبد القدوس ،
أبو نواس ، بشار ، أبو العتاهية .

وكان من الطبيعي أن نتناول بعد ذلك نزعة مضادة للزندقة تعتبر هي الأخرى اتجاهاً جديداً في شعر القرن الثاني وهي نزعة الزهد، فتحدثنا عن أوليتها وتطورها وأسباب ظهورها في المجتمع الإسلامي وأثر القصاص فيها وبخاصة الحسن البصري ، ثم درسنا شعر رابعة العدوية التي تعتبر من أوائل الصوفية في القرن الثاني ، وشعر أبي العتاهية الذي يعتبر أبا الشعر الديني ، وشعر الزهاد الآخرين مثل محمد بن أبي العتاهية ومحمد بن كناسة ومحمود الوراق ومحمد بن يسير وسعيد بن وهب وآدم بن عبد العزيز والعتابي وعبد الله بن المبارك ، ويحيى بن المبارك اليزيدي وابن الحبازة وعمرو بن المغيرة ، وريحانة وحيونة وميمونة بل درسنا أيضاً ناحية الزهد في شعر أبي نواس وحللنا عناصره ورددناه إلى دوافعه المختلفة .

ودرسنا بعد ذلك من الاتجاهات الجديدة الموضوعية الشعر المذهبي والشعر التعليمي . فتحدثنا في الشعر المذهبي عن الفرق بينه وبين الشعر السياسي ، كما تحدثنا عن موضوعاته التي كان من أولها مشكلة الجبر والاختيار ثم تناولنا الشعر المذهبي لكل طائفة ومقدار تصويره الموضوعي لعناصر مذهبها وأسمه ، فدرسنا الشعر المذهبي للخوارج والمرجئة والمعتزلة والمتكلمين عموماً ، والشيعية من الغلاة وغيرهم ودرسنا اتجاهات أكثر شعرائهم مثل كثير والسيد الحميري والفرزدق والكميت وابن هرمة . أما في الشعر التعليمي فقد ناقشنا نشأته وهل كانت عربية خالصة أم نتيجة الاتصال الثقافي بالهنود أو اليونان، ثم تحدثنا عن نتاج الشعراء في هذا الاتجاه إذ وجدنا لهم منظومات في الطب والفلك والنحو والتاريخ والفرائض والفقه والفلسفة الطبيعية والآداب والأمثال المختلفة ، بل لقد وجد شعر تعليمي في فنون الحب والتغزل إلى جانب الناحية التعليمية عند شعراء المذاهب المختلفة .

أما الفصل الثالث من هذا الباب فقد خصصناه للحديث عن الاتجاهات الموضوعية المجددة أي التي كانت موجودة في الشعر العربي القديم ثم دخلتها تغيرات جديدة في القرن الثاني ، ومن هذه الموضوعات المديح والشعر السياسي . وقد تحدثنا فيه عن تطور عناصر المديح بتطور القيم والحياة الاجتماعية نفسها ، وتطور شكل قصيدة المديح أيضاً وظهور نزعة جديدة ترمي إلى البعد عن مدح الأفراد والتوجه إلى مدح الله . ودرسنا بعد ذلك الشعر الحزبي فتناولنا بالدراسة والتحليل الحزب

العباسي وشعرائه ، كروان بن أبي حفصة والفرى ، والحزب العلوى وشعرائه كالسيد الحميرى ودعبل وأوضحنا أسباب ضعفه فى هذه الفترة ، والحزب الأموى وشعرائه كأبي العباس الأعمى وعبدالله العبل وأوضحنا انياره لعدم وجود قاعدة دينية يستند إليها مثل بقية الأحزاب الأخرى . وتحدثنا أخيراً عن حزب الموالى أو الشعوبية فأوضحنا نشأته أيام الأمويين وكيف أن مطالبة الموالى بالمساواة تطورت إلى مطالبتهم بالحكم وعودة سيادتهم إليهم . وقد تحدثنا عن أثر حركة الشعوبية فى الأدب العربى وفى الحديث والتاريخ عامة ، كما تحدثنا عن الشعراء الشعوبيين من أمثال إسماعيل بن يسار والحريمى وأبى نواس وبشار .

وكان الهجاء من الموضوعات المجددة التى تناولناها بالدراسة أيضاً فتحدثنا عن عناصره فى الجاهلية وموقف الإسلام منه ثم تطوره إلى فن النقائض فى القرن الأول واندثار هذا الفن فى القرن الثانى وأسبابه . وتحدثنا عن التطور الجديد الذى طرأ على الهجاء فى موضوعه وشكله على السواء من استقلاله بالقصيدة وصوغه فى مقطوعات قصيرة فى أسلوب شعبي وأوزان رشيقة ، إلى ظهور أنواع جديدة فيه مثل الهجاء الفاحش الذى كانت وراءه دوافع معينة . ومثل هجاء المدن والهجاء الذى يعتمد على التصوير الساخر (الكاريكاتيرى) .

ومن الموضوعات المجددة التى تناولناها بالدراسة أيضاً شعر الرثاء وشعر الحكمة . وقد تحدثنا فى الرثاء عن دخول أفكار حضارية فيه وعن ظهور أنواع جديدة مثل الرثاء الساخر ، والرثاء الذى يقصد به غير الأشخاص كـرثاء الشباب لمطيع بن إياس ورثاء قميص لابن أبى كريمة ورثاء كلب صيد لأبى نواس ، والرثاء الماجن الفاحش ، ورثاء المدن . وقد أوضحنا تأثير الزهد فى الرثاء يجعله يميل ناحية الحكمة والموعظة الحسنة ، كما أوضحنا ميل الشعراء إلى الاستقصاء والوصف الشامل فى قصائد الرثاء كما يتضح لنا فى الوصف الدقيق لمقتل الأمين فى إحدى القصائد التى رثى بها . أما شعر الحكمة فبعد أن كان بضعة أبيات متثرة مستقل بقصائد وشعراء وقفوا أنفسهم عليه . ولعل ذلك كان نتيجة ترجمة أمثال وآداب وحكم الأمم الأجنبية المختلفة . وقد أوضحنا الفرق بين شعر الحكمة وشعر الزهد ودرستنا بعض الشعراء الذين كادوا يقصرون أنفسهم على شعر الحكمة مثل أبى بكر العرزمى ، محمود الوراق ،

صالح بن عبد القدوس وغيرهم . وبينما أن شعر الحكمة بدأ يتجه إلى الناحية الفلسفية الخالصة في هذا القرن . وأشرنا في حديثنا إلى القيمة الفنية لشعر الحكمة من حيث هو شعر .

وكان الوصف بصفة عامة من الموضوعات المجددة التي درسناها في هذا الفصل وقد أشرنا فيه إلى وصف مظاهر الحضارة الجديدة كالقصور والحراقات والشطرنج وبيوت القيان والكتب وما إلى ذلك . كما أشرنا إلى موقف الشعراء من وصف الطبيعة وظهور ميلهم إلى المشاركة الوجدانية معها والوصف الشامل القائم على الاستقصاء ، واختيار الجوانب الرقيقة الباسمة في الطبيعة ، تلك الجوانب التي أهملها الشعراء الأقدمون . وقد ظهرت أنواع جديدة من الوصف في القرن الثاني منها الوصف الساخر ، والوصف الماجن .

ولما كان شعر الطرد والخمريات داخلاً في باب الوصف لهذا ربطنا الحديث بينهما وبين الوصف بصفة عامة فدرسنا في الطرد عناصر وصف صيد الوحوش والحيوان في الجاهلية وأوضحنا تأثير الحضارات الأجنبية المختلفة في هذه الهواية في القرن الثاني . وتحدثنا عن شعراء الطرديات الذين سبقوا أبا نواس وأهمهم الشمرdl ابن شريك وأبو نخيلة ، ثم درسنا طرديات أبي نواس وذكرنا أن باب الطرد في ديوانه يعد أول باب في الطرديات في الشعر العربي ، كما ذكرنا أسباب بقاء لغة شعر الطرد على ما هي عليه منذ العصر الجاهلي وإن كان أبو نواس قد جدد في موضوع هذا الفن بوصف الكلاب وأنواع الطير والحيوان التي استحدثتها الحضارة الجديدة .

أما في الخمريات فقد استعرضنا تطور هذا الفن وخصائصه منذ العصر الجاهلي ثم أوضحنا أسباب انتشار الخمر في المجتمع الإسلامي منذ القرن الأول على الرغم من تحريمها ، وبيننا أن الكوفة كانت مركز شعر الخمريات لأنها كانت واردة الحيرة ، وأن الوليد بن يزيد كان متأثراً ببيئة الكوفة متأثراً واضحاً . ودرسنا شعر أبي الهندي الذي يعد أول من وقف حياته وشعره على الخمر ، كما صورنا إقبال شعراء كثيرين في القرن الثاني على وصف الخمر في شعرهم أمثال حماد عجرد وعلي بن الخليل وإبراهيم الموصلي وأبي الشيص ، وأدرنا الحديث بعد ذلك على خمريات أبي نواس وما فيها من تجديد ، موضحين ظهور فن جديد في شعر الخمر يسمونه أدب

الديارات وهو الشعر الحمري الذي كان يتردد في جوانب الأديرة التي كانت منتشرة في أنحاء المملكة الإسلامية .

وآخر الموضوعات المجلدة التي تناولناها هو شعر التغزل الذي تحدثنا فيه عن تطور هذا الفن في الحجاز في القرن الأول وأسبابه ، ثم أوضحنا أسباب التطور الجديد الذي بلغه هذا الفن في القرن الثاني ، واستخرجنا أربعة أنواع جديدة من شعر التغزل هي : التغزل المعنوي ، التغزل الحسي الفاحش ، التغزل بالمذكر ، القصص الغزلي . وأوضحنا عناصر كل نوع وكيف أن بعض شعراء التغزل المعنوي وقفوا حياتهم على هذا الفن وعلى التغزل بمحبوبة واحدة مثل علي بن آدم والمؤمل بن جميل وعكاشة بن عبد الصمد وابن ربيعة المدني والعباس بن الأحنف . وقد درسنا أسباب ظهور التغزل بالمذكر ، وقضية وجود عشق إلهي في القرن الثاني كما عرفه الصوفية المتأخرون .

أما الباب الثالث من هذا البحث فقد خصصناه للحديث عن الاتجاهات الشكلية في شعر القرن الثاني ، وتناولنا في مقدمته أهمية ارتباط مادة الشعر وصورته لإبداع فن أصيل ولإحداث الجمال الفني . ثم قسمناه إلى فصلين : الأوزان ولغة الشعر ، الصنعة الشعرية . وقد تحدثنا في الفصل الأول عن وفرة أوزان الشعر العربي وتنوعها ، وكيف اقتضت عوامل التطور استخدام الأوزان القصيرة الرشيقة وتجزئة الأوزان الطويلة المعقدة ، بل البسيطة السهلة ، وإحياء أوزان لم ينظم فيها الجاهليون ، وتطورت هذه النزعة التجديدية إلى الخروج على الأوزان التقليدية كما يتضح لنا في شعر رزين بن زندورد . وتحلل الشعراء في الوقت نفسه من قيد القافية الواحدة فنظموا في المزدوج والمسط والمخمسات والرباعيات وأخيراً نظموا في الشعر المرسل . وأوضحنا في هذا الفصل اهتمام شعراء القرن الثاني بإحداث تنوع موسيقي في داخل أبياتهم عن طريق وجود عبارات منسقة أوقواف داخلية .

وتحدثنا بعد ذلك عن تطور لغة الشعر في القرن الثاني فحللنا عناصر الأسلوب المولد الذي استخدمه أغلب شعراء هذا القرن والذي يختلف بعض الاختلاف مع الأسلوب العربي القديم في طرق التعبير وتركيب الجمل وفي المادة اللغوية نفسها .

وأوضحنا كيف أدى هذا الأسلوب المولد إلى نزوع الشعراء إلى الشعبية والنثرية في أسلوب شعرهم .

أما الفصل الثاني فقد تحدثنا فيه عن الصنعة الشعرية وأهميتها في إبراز معاني الشعر وتصويرها وكيف أن هذه الصنعة تعد مدار جمال الشعر وروعته . وقد ذكرنا أن الصنعة قديمة في الشعر العربي ولكنها تختلف فيما بين الجاهليين والمحدثين اختلافاً شريحاً أمره وقسمنا الصنعة إلى نوعين ، لفظية كالجناس والطباق وما إليهما ومعنوية وهي الصورة الشعرية ، ثم استعرضنا الشعراء الذين اشتهروا بالصنعة ودرسنا شعرهم دراسة تحليلية وهم : بشار ، العتاني ، ابن هرمة . وقد أوضحنا بعد ذلك أن الصنعة بنوعها عامة في شعر القرن الثاني وأن الشعراء كانوا يقصدون إليها قصداً على تفاوت بينهم في الكثرة والقلة والموهبة والتكلف ، وأكدنا هذه النظرية بملاحظة الصنعة في شعر أبي الشبص وإبراهيم الموصلي وسعيد بن وهب وعلى بن الجهم والعباس بن الأحنف وأبي نواس ، ومروان بن أبي حفصة وأبي العتاهية ومسلم بن الوليد . وقد انتهينا من دراستنا التحليلية لصنعة هؤلاء الشعراء إلى أن مسلم بن الوليد ليس أبرز شعراء القرن الثاني في الصنعة إلا من ناحية تكلفه في الصنعة اللفظية تعويضاً عن نهجه القديم في الشعر .

وما لا شك فيه أن الجهد الذي بذل في إعداد هذه الدراسة يتناسب مع أهمية موضوعها وجدته فيدان الشعر في القرن الثاني ، كما يتضح لنا في هذا البحث ، واسع رحيب يتضمن اتجاهات متشابكة مترابطة أحياناً متضادة متنافرة أحياناً أخرى ، كما أنه متعدد الصلات والعلاقات بمعارف وفنون كثيرة من فلسفة وتصوف وفقه ومذاهب مختلفة وعلوم إنسانية متباينة له مع كل منها سبيل وصلة .

وأعتقد أن هذا البحث قد توصل إلى بعض النتائج الجديدة بالنسبة للحياة العربية عامة في القرن الثاني منها إثبات وجود حزب للموالى متكامل العناصر قائم على برنامج محدد وله زعماءه وقادته ، ومنها دراسة تطور فكرة الشعبية ، ومنها إثبات وجود تأثير قوى للثقافة الفارسية بعكس ما ذهب إليه الباحثون المحدثون . ومنها تلك المحاولة التحليلية لاستخراج عناصر اللغة المولدة ، ومنها دراسة تيارات المحبون والزندقة والزهد بصفة خاصة ودراسة الشعراء الزنادقة والشعراء الزهاد الذين كشفنا

النقاب عن بعضهم لأول مرة ، ومنها تلك الاتجاهات الجديدة التي ظهرت في فنون الشعر القديمة . وقد أثبت أغلبها في هذا البحث لأول مرة مثل البعد عن مدح الأفراد والاتجاه إلى مدح الله ، ومثل أنواع الرثاء الساخر والماجن والذي يبتعد عن الأشخاص . ومثل ظهور شعراء يقتصرون على شعر الحكمة وربط هذا الشعر بالثقافات الأجنبية ، ومثل ظهور شعراء يقتصرون على التغزل المعنوي وعلى محبوبة واحدة لهم خصائص معينة ، ومثل ظهور الوصف الساخر والماجن .

ومن هذه النواحي الجديدة في هذا البحث محاولة دراسة عناصر الشكل في شعر القرن الثاني وإثبات خروج الشعراء على الوزن والقافية وتجديدهم في الصنعة الشعرية وعدم اقتصارها على شاعر بعينه .

كل هذا وغيره يمكن أن يقال عن النواحي الجديدة التي تضمنتها هذه الدراسة التي أرجو أن تكون قد سدت فراغاً في تاريخ أدبنا العربي وجلت للدارسين صورة من أزهى صوره وأبهاها وأكثرها غنى بالأشكال والألوان . فإذا وجدوا فيها بعض الظلال أو القتام فهذا عجزى وتقصيرى وما أنسب الكمال لنفسى وحسبى أنى فكرت وجهدت وحاولت وأملت والله الموفق لسواء السبيل .

الفهـَارِسُ

فهرس المصادر

أولا : المصادر الأساسية :

- ١ - أخبار أبي نواس - لابن منظور المصرى
الجزء الأول مطبعة الاعتماد بالقاهرة ١٩٢٤ م
الجزء الثانى مطبعة المعارف ببغداد ١٩٥٢ م
- ٢ - أخبار أبي نواس - لأبى هفان بن عبد الله المهزى
مكتبة مصر ١٩٥٣ م
- ٣ - الأخبار الطوال - لأبى حنيفة أحمد بن داود الدينورى
نشرة فلاديمير جرجاس - لندن - ١٨٨٨ م
- ٤ - أخبار الظراف والمتماجنين - لابن الجوزى
نشرة مكتبة القدسى - دمشق - ١٣٤٧ هـ
- ٥ - اختيار المنظوم والمنثور (الجزء الثالث عشر) - لأبى الفضل أحمد بن أبى
طاهر طيفور
مخطوط بدار الكتب المصرية (رقم ٥٨١) أدب
- ٦ - أدب الكتاب - لأبى بكر محمد بن يحيى الصولى
نشر محمد بهجة الأثرى - المطبعة السلفية بمصر - ١٣٤١ هـ
- ٧ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - لفخر الدين الرازى
مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٣٨ م
- ٨ - الأغانى - لأبى الفرج الأصفهاني
الأجزاء من ١ - ١٤ ط . دار الكتب
وما بعد ذلك ط . سامى
- ٩ - أمالى المرتضى - لأبى القاسم على بن الطاهر
مطبعة السعادة بمصر - ١٩٠٧ م

- ١٠ - الإمامة والسياسة - لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة
مطبعة الفتوح الأدبية - القاهرة - ١٣٣١ هـ
- ١١ - الأموال - لأبي عبيد القاسم بن سلام
نشر المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة - ١٣٥٣ هـ
- ١٢ - الانتصار - لأبي الحسين عبد الرحيم الحياط .
نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩١٤ م
- ١٣ - أنساب الأشراف (١٢ جزءاً) - للبلاذري
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١١٠٣) تاريخ
- ١٤ - الأوراق - لأبي بكر محمد بن يحيى الصولي
قسم أخبار الشعراء مطبعة الصاوي ١٩٣٤ م
قسم أشعار أولاد الخلفاء مطبعة الصاوي ١٩٣٦ م
- ١٥ - البيان والتبيين - لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ
مطبعة الفتوح الأدبية - القاهرة - ١٣٣٢ هـ
- ١٦ - تاريخ الأمم والملوك - لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري
الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية - ؟
- ١٧ - تاريخ بغداد (١٤ جزءاً) - للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب
البغدادى
مطبعة السعادة - القاهرة - ١٩٣١ م
- ١٨ - ثلاث رسائل - لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ
نشر يوشع فنكل - المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٤٤ هـ
- ١٩ - حلبة الكميت - لشمس الدين محمد بن الحسن النواجي
مطبعة إدارة الوطن - القاهرة - ١٢٩٩ هـ
- ٢٠ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني
نشر مكتبة الخانجي ومطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٢ م

- ٢١ - الحيوان (٧ أجزاء) - لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ
نشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٣٨ هـ
- ٢٢ - الخراج - لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم
ط . المطبعة السلفية ومكتبها - القاهرة - ١٣٥٢ هـ
- ٢٣ - الخراج - ليحيى بن آدم القرشي
ط . المطبعة السلفية ومكتبها - القاهرة - ١٣٤٧ هـ
- ٢٤ - الديارات - لأبي الحسن علي بن محمد المعروف بالشابشي
مطبعة المعارف - بغداد - ١٩٥١ م
- ٢٥ - ديوان بشار بن برد - بتحقيق محمد الطاهر بن عاشور
صدر منه ثلاثة أجزاء عن لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة
الأول ١٩٥٠ م ، الثاني ١٩٥٤ م ، الثالث ١٩٥٧ م
- ٢٦ - ديوان أبي دلالة - ط . الجزائر - ١٩٢٢ م
- ٢٧ - ديوان أبي العتاهية - نشر لويس شيخو - المطبعة الكاثوليكية - بيروت -
١٩١٤ م
- ٢٨ - ديوان العباس بن الأحنف
مطبعة الجوائب بالقسطنطينية - ١٢٩٨ هـ
- ٢٩ - ديوان كثير عزة
نشر هنري بريس - باريس - ١٩٢٨ م
- ٣٠ - ديوان مسلم بن الوليد - بتحقيق سامي الدهان
نشر دار المعارف بمصر - ١٩٥٨ م
- ٣١ - ديوان أبي نواس
الجزء الأول بتحقيق إيفالد فاچر
ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٨ م
وبقية الشعر من الديوان ط . المطبعة الحميدية المصرية - ١٣٢٢ هـ

- ٣٢ - ديوان أبي نواس - رواية الصولي
مخطوط بدار الكتب المصرية - رقم (١٢٦٥) أدب
ورواية الأصفهاني - مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٢٥) م أدب
- ٣٣ - ديوان الوليد بن يزيد - مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق
المجلد الخامس عشر - الجزء الأول - دمشق - ١٩٣٧ م
- ٣٤ - رسائل البلغاء - اختيار وتصنيف محمد كرد علي
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٦ م
- ٣٥ - زهديات أبي نواس - بتحقيق علي أحمد الزبيدي
مطبعة كوستانتينوس - القاهرة - ١٩٥٩ م
- ٣٦ - زهر الآداب وثمر الألباب - لأبي إسحق الحصري القيرواني
نشر المكتبة التجارية - القاهرة - ١٩٢٩ م
- ٣٧ - الشعر والشعراء - لابن قتيبة
دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٣٦٤ هـ
- ٣٨ - شعراء عباسيون (مطبع بن إلياس ، سلم الخاسر ، أبو الشمقمق) -
بتحقيق جوستاف فون جرونباوم
دار مكتبة الحياة - بيروت - ١٩٥٩ م
- ٣٩ - صفة الصفوة - لابن الجوزي
الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن - ١٣٥٥ هـ
- ٤٠ - طبقات الشعراء - لابن المعتز
نشر دار المعارف بمصر - ١٩٥٦ م
- ٤١ - العقد الفريد - لابن عبد ربه
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٥٣ م
- ٤٢ - العمدة في صناعة الشعر ونقده - لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني
نشر مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٩٠٧ م

٤٣ - عيون الأخبار - لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري
مطبعة دار الكتب المصرية - ١٩٢٥ م

٤٤ - الفخرى في الآداب السلطانية - لمحمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي

الطبعة الثانية - مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر - ١٩٣٨ م

٤٥ - الفرح والتهاني بأخبار الحسن بن هاني - (لم يعلم مؤلفه)
مصور بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية رقم (٦٣٢) أدب

٤٦ - الفرق بين الفرق لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى
نشر السيد عزت العطار الحسيني - القاهرة - ١٩٤٨ م

٤٧ - الفهرست - لابن النديم

نشر فلوجل - ط . لينزج - ١٨٧٢ م

٤٨ - الكامل - لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد

نشر وليم رايت - ط . لينزج - ١٨٦٤ م

٤٩ - الكامل - لأبي الحسن بن الأثير الجزري
مطبعة بولاق ؟

٥٠ - كتاب بغداد - لأبي الفضل أحمد بن أبي طاهر طيفور

نشر عزت عطار الحسيني - القاهرة - ١٩٤٩ م

٥١ - كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر - لعبد الرحمن بن خلدون المغربي
ط . باريس

٥٢ - كتاب مثالب العرب - لأبي المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي

مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٩٦٠٢) أدب

٥٣ - كتاب الوزراء والكتاب - لأبي عبد الله محمد بن عبلوس الجهمشيارى

مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٣٨ م

٥٤ - الكنايات - لأبي العباس أحمد بن محمد الجرجاني

ط . مطبعة السعادة - القاهرة - ١٩٠٨ م

- ٥٥ - المؤلف والمختلف - للآمدى
مكتبة القدسي - القاهرة - ١٣٥٤ هـ
- ٥٦ - محاضرات الأدباء - لأبي القاسم حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)
المطبعة الشرقية - القاهرة - ١٣٢٦ هـ
- ٥٧ - المختار من شعر بشار - اختيار الخالدين
نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٣٤ م
- ٥٨ - مروج الذهب - لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي
مطبعة بولاق - القاهرة - ١٢٨٣ هـ
- ٥٩ - مسالك الأبصار في ممالك الأمصار - لابن فضل الله العمري
دار الكتب المصرية - ١٩٢٤ م
- ٦٠ - المعارف - لابن قتيبة الدينوري
المطبعة الإسلامية - القاهرة - ١٩٣٤ م
- ٦١ - معجم الأدباء - لياقوت الحموي
ط . فريد رفاعي - القاهرة
- ٦٢ - معجم الشعراء - للمرزباني
مكتبة القدسي - القاهرة - ١٣٥٤ هـ
- ٦٣ - الملل والنحل - للشهرستاني
الطبعة الأوربية - ليزج - ١٩٢٣ م
- ٦٤ - الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء - لأبي عبد الله محمد بن عمران المرزباني
المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٤٣ هـ
- ٦٥ - الموشى (أو الظرف والظرفاء)
لأبي الطيب محمد بن إسحق بن يحيى الوشاء
نشر مكتبة الحانجي - القاهرة - ١٩٥٣ م
- ٦٦ - النبراس في تاريخ خلفاء بني العباس - لابن دحية الكلبي
نشرة عباس العزاوي - مطبعة المعارف - بغداد - ١٩٤٦ م

٦٧ - نكت الهميان في نكت العميان - لصالح الدين خليل بن أيبك الصفدى
المطبعة الجمالية بمصر ١٩١١ م

٦٨ - الورقة - لأبى عبد الله محمد بن داود بن الجراح
دار المعارف بمصر - ١٩٥٣ م

ثانياً : كتب أخرى :

٦٩ - أبو تمام الطائى حياته وحياة شعره - لتجيب محمد البهينى
مطبعة دار الكتب المصرية - ١٩٤٥ م

٧٠ - أبو العتاهية - محمد أحمد برانق
ط . مطبعة لجنة البيان العربى - القاهرة - ١٩٤٧ م

٧١ - أبو نواس - لعباس محمود العقاد
نشر مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٥٧ م

٧٢ - أبو نواس - لعبد الحليم عباس
نشر دار المعارف بمصر (سلسلة اقرأ العدد ٢١)

٧٣ - الإحساس بالجمال - تأليف جورج سانتيانا وترجمة محمد مصطفى بدوى
نشر مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - القاهرة -
١٩٦٠ م

٧٤ - الإدارة الإسلامية في عز العرب - محمد كرد على
مطبعة مصر - القاهرة - ١٩٣٤ م

٧٥ - أدب الخوارج في العصر الأموى - لسهير القلماوى
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٥ م

٧٦ - الأدب الصغير - لابن المقفع
نشر جمعية العروة الوثقى الخيرية - ١٩١١ م

٧٧ - أدباء العرب في العصر العباسية - ليطرس البستاني
نشر مكتبة الصادر - بيروت - ١٩٥١ م

٧٨ - أساليب الصناعة في شعر الخمر والناقة بين الأعشى والجاهليين - محمد
محمد حسين

نشر منشأة المعارف بالإسكندرية - ١٩٦٠ م

٧٩ - الأسس الفنية للنقد الأدبي - لعبد الحميد يونس

نشر دار المعرفة - القاهرة - ١٩٥٨ م

٨٠ - الإسلام - تأليف الفريد جيوم وترجمة محمد مصطفى هدارة - وشوقي السكرى

نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٨

٨١ - الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها - لكارل بروكلمان

ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي

دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٤٩ م

٨٢ - أمراء الشعر في العصر العباسي - لأنيس المقدسي

ط . المطبعة الأميركانية - بيروت - ١٩٣٦ م

٨٣ - أهل الذمة في الإسلام - تأليف أ . س . ترتون وترجمة حسن حبشي

نشر دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٤٩ م

٨٤ - البخلاء - لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ

بتحقيق طه الحاجري

نشر دار المعارف بمصر - ١٩٥٨ م

٨٥ - بغداد في عهد الخلافة العباسية - تأليف جي لسترانج وترجمة بشير يوسف فرنسيس

المطبعة العربية - بغداد - ١٩٣٦ م

٨٦ - التاج في أخلاق الملوك - لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ

بتحقيق أحمد زكي - ط . المطبعة الأميرية - القاهرة - ١٩١٤ م

٨٧ - تاريخ آداب العرب - لمصطفى صادق الرافعي

ط . مطبعة الأخبار بمصر - ١٩١١ م

٨٨ - تاريخ الآداب العربية - لكارلو نالينو

ط . ونشر دار المعارف بمصر - ١٩٥٤

- ٨٩ - تاريخ آداب اللغة العربية - لكارل بروكلمان وترجمة عبد الحليم النجار
 طبع دار المعارف بمصر ، الجزء الأول ١٩٥٩ : الثاني ١٩٦١ ، الثالث ١٩٦٢
- ٩٠ - تاريخ آداب اللغة العربية - بلجورجى زيدان
 الطبعة الثالثة - مطبعة الهلال - القاهرة - ١٩٣٦ م
- ٩١ - تاريخ الإسلام - لحسن إبراهيم حسن
 نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٨ (الطبعة الرابعة)
- ٩٢ - تاريخ التمدن الإسلامى (أربعة أجزاء) - بلجورجى زيدان
 ط . ونشر دار الهلال - القاهرة - ١٩٥٨ م
- ٩٣ - تاريخ الحضارة العربية الإسلامية - لعمر أبى النصر
 نشر المكتبة الهاشمية - بيروت - ١٩٤٨ م
- ٩٤ - تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين - بللال الدين عبد الرحمن السيوطى
 ط . إدارة الطباعة المنيرية - القاهرة - ١٣٥١ هـ
- ٩٥ - تاريخ الدولة العربية - تأليف يوليوس فلهوزن وترجمة محمد عبد الهادى
 أبو ريده
 نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٨ م
- ٩٦ - تاريخ منى ملوك الأرض والأنبياء - لحمزة بن الحسن الأصفهاني
 مطبعة كاويانى - برلين - ١٣٤٠ هـ
- ٩٧ - تاريخ سورية (جزآن)
 تأليف فيليب حتى وترجمة كمال اليازجى
 نشر دار الثقافة - بيروت - ١٩٥٩ م
- ٩٨ - تاريخ الشعر السياسى - لأحمد الشايب
 نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٣ م
- ٩٩ - تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجرى - لتنجيب محمد البهيبي
 مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٥٠ م
- ١٠٠ - تاريخ العرب (مطول) - لفيليب حتى وإدوار جرجى ، وجبرائيل جبور
 دار الكشاف - بيروت - ١٩٥٠ م

- ١٠١ - تاريخ العرب العام - تأليف ل. أ. سيديو وترجمة عادل زعير
دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٤٨ م
- ١٠٢ - تاريخ الفكر الأندلسي - تأليف بالنشيا وترجمة حسين مؤنس
نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٥ م
- ١٠٣ - تاريخ الولاة والقضاة في مصر - لمحمد بن يوسف بن يعقوب الكندي
مطبعة بريل - ليدن - ١٩١٢ م
- ١٠٤ - تاريخ اليعقوبي - أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن دهب
نشر المكتبة المرتضوية في النجف - مطبعة العزى - النجف - ١٣٥٨ هـ
- ١٠٥ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - لمجموعة مؤلفين وترجمة عبد الرحمن بدوي
الطبعة الثانية - نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٦ م
- ١٠٦ - التطور والتجديد في الشعر الأموي - لشوقي ضيف
ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٢ م
- ١٠٧ - تطور الحمريات في الشعر العربي - بلحميل سعيد
نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٥ م
- ١٠٨ - التمهيد في الرد على الملحدة - لأبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني
نشر دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٤٧ م
- ١٠٩ - التنبيه والإشراف - لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي
مطبعة بريل - ليدن - ١٨٩٣ م
- ١١٠ - التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة - لصالح أحمد العلي
مطبعة المعارف - بغداد - ١٩٥٢ م
- ١١١ - حديث الأربعاء (الجزء الثاني) - لطف حسين
نشر دار المعارف بمصر - ١٩٥٨ م
- ١١٢ - حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدين العراق
إبان العصر العباسي الأول - لمحمد جابر عبد العال
مطبعة السنة المحمدية - القاهرة - ١٩٥٤ م

- ١١٣ - حركة التأليف عند العرب
لأحمد الطرابلسي
مطبعة الجامعة السورية - دمشق - ١٩٥٥ م
- ١١٤ - حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول - لشكري فيصل
نشر مكتبة الخانجي بمصر والمنشي ببغداد - القاهرة - ١٩٥٢ م
- ١١٥ - حضارة الإسلام - تأليف جوستاف فون جرونباوم وترجمة عبد العزيز جاويد
نشر مكتبة مصر بالقاهرة - القاهرة - ١٩٥٦ م
- ١١٦ - حضارة الإسلام في دار السلام - لحميل نخلة المدور
المطبعة الأميرية - بولاق - ١٩٣٦ م
- ١١٧ - الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية - تأليف ثون كريمر
وترجمة مصطفى طه بدر
نشر دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٤٧ م
- ١١٨ - حياة الحيوان - لكمال الدين اللميري
ط . مطبعة أحمد الحلبي - القاهرة - ١٢٩٢ هـ
- ١١٩ - خاص الخاص - لأبي منصور عبد الملك محمد الثعالبي
ط . مطبعة السعادة بمصر - ١٨٠٩ م
- ١٢٠ - خطط الكوفة - تأليف لويس ماسينيون - وترجمة تقي بن محمد المصعبي
مطبعة العرفان - صيدا - ١٩٣٩ م
- ١٢١ - الخلافة - تأليف توماس آرنولد وترجمة جميل معلى
دار البقعة العربية - دمشق - ١٩٤٦ م
- ١٢٢ - الحوارج والشيعة - تأليف يوليوس قلهوزن وترجمة عبد الرحمن بدوي
نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٨ م
- ١٢٣ - دراسات في الأدب الإسلامي - لمحمد خلف الله أحمد
لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٧ م

١٢٤ - دراسات في الأدب العربي - تأليف جوستاف ثرن جرونباوم وترجمة مجموعة
نشر دار مكتبة الحياة - بيروت - ١٩٥٩ م

١٢٥ - رسالة ابن غرسية - بتحقيق عبد السلام هارون
(نواذر المخطوطات - المجموعة الثالثة)

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٤ م

١٢٦ - الرشيد والبرامكة - لأنطون رباط اليسوعي

المطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٢٤ م

١٢٧ - روح الحضارة العربية - تأليف هانز هينرش شيلدر وترجمة عبد الرحمن
بدوي

دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٤٩ م

١٢٨ - سرقات أبي نواس - لمهل بن يموت بن المزرع بتحقيق محمد مصطفى هدارة
نشر دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٥٧ م

١٢٩ - السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية - تأليف فان
قلوتن وترجمة حسن إبراهيم حسن ، ومحمد زكي إبراهيم

مطبعة السعادة - القاهرة - ١٩٣٤ م

١٣٠ - الشعر الأندلسي - تأليف إميليو غرسيه غومس وترجمة حسين مؤنس
نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٢ م

١٣١ - شعراء النصرانية بعد الإسلام - لويس شيخو

مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت - ١٩٢٦ م

١٣٢ - شعر الحرب في أدب العرب - لزكي المحاسني

نشر دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٤٧ م

١٣٣ - شعر الطبيعة في الأدب العربي - لسيد نوفل .

مطبعة مصر - القاهرة - ١٩٤٥ م

١٣٤ - الشعر الغنائي في الأمصار الإسلامية (في المدينة) - لشوقي ضيف

نشر دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٤٩ م

- ١٣٥ - الشعر في بغداد - لأحمد عبد الستار الجوارى
نشر دار المكشوف - بيروت - ١٩٥٦ م
- ١٣٦ - شهيدة العشق الإلهي (رابعة العلوية) - لعبد الرحمن بدوي
نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٨ م
- ١٣٧ - الصراع بين الموالى والعرب - لمحمد بديع شريف
نشر دار الكتاب العربي بمصر - ١٩٥٤ م
- ١٣٨ - الصوفية في الإسلام - تأليف رينولد نيكلسون وترجمة نور الدين شربية
نشر مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٩٥١ م
- ١٣٩ - ضحى الإسلام - لأحمد أمين
الجزء الأول ط . مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٥٢ .
الجزء الثاني ط . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ م
الجزء الثالث ط . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٩ م
- ١٤٠ - طبقات الصوفية - لأبي عبد الرحمن السلمي بتحقيق نور الدين شربية
ط . دار الكتاب العربي بمصر - ١٩٥٣ م
- ١٤١ - طبقات المجتمع الإسلامى - لمنير العجلانى
مطبعة الجامعة السورية - دمشق - ٤
- ١٤٢ - العرب والإمبراطورية العربية - لكارل بروكلمان
ترجمة نبيه أمين فارس ، ومنير البعلبكي
نشر دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٥٣ م
- ١٤٣ - العربية - تأليف يوهان فلك وترجمة عبد الحليم النجار .
مطبعة دار الكتاب العربي - القاهرة - ١٩٥١ م .
- ١٤٤ - العصر العباسى الأول - لعبد العزيز الدورى
نشر دار المعلمين العالية - بغداد - ١٩٤٥ م
- ١٤٥ - عصر المأمون - لأحمد فريد رفاعى
مطبعة دار الكتب المصرية - ١٩٢٧ م

١٤٦ - العقيدة والشريعة في الإسلام - تأليف إجناس جولد تسير وترجمة محمد يوسف موسى وآخرين

نشر دار الكاتب المصري - ١٩٤٦ م

١٤٧ - الفتنة الكبرى - لطف حسين

نشر دار المعارف بمصر - ١٩٥١ م

١٤٨ - فتوح البلدان لأحمد بن يحيى بن جابر المعروف بالبلاذرى

نشر مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٦ م

١٤٩ - فجر الإسلام - لأحمد أمين

ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٥ م

١٥٠ - الفلسفة والمجتمع الإسلامى - لإبراهيم عبد المجيد اللبان

نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٠ م

١٥١ - الفن ومذاهبه في الشعر العربى - لشوقي ضيف

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٣ م

١٥٢ - في الأدب العباسى - لعللى أحمد الزبيدى

نشر دار المعرفة - القاهرة - ١٩٥٩ م

١٥٣ - في التصوف الإسلامى وتاريخه - تأليف رينولد نيكلسون وترجمة أبو العلا عفيفى

نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٧ م

١٥٤ - فوات الوفيات - لابن شاکر الكتبى

١٥٥ - قصة الأدب الفارسي - لحامد عبد القادر

نشر مكتبة نهضة مصر بالفجالة - القاهرة - ١٩٥١ م

١٥٦ - قصة الأدب في العالم - لأحمد أمين وزكى نجيب محمود

ط . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٣ م

١٥٧ . قصة الحضارة (٢١ جزءاً) - تأليف ول ديورانت وترجمة محمد بدران

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ١٩٥٢ - ١٩٦٠ م

١٥٨ - المجتمعات الإسلامية في القرن الأول - لشكرى فيصل

نشر مكتبة المثنى ببغداد والحانجى بمصر - ١٩٥٢ م

- ١٥٩ - مذاهب التفسير الإسلامى - تأليف اجتس جولد تسيهر وترجمة عبد الحلیم النجار
نشر مكتبة الخانجي بمصر - ١٩٥٥ م
- ١٦٠ - المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها (جزءان) - لعبد الله الطيب المجذوب
نشر مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٥٥ م
- ١٦١ - مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب - تأليف أوليرى وترجمة تمام حسان
نشر مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٥٧ م
- ١٦٢ - مشكلة السرقات في النقد العربى - لمحمد مصطفى هدارة
نشر مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٥٨ م
- ١٦٣ - من تاريخ الإلحاد فى الإسلام - لعبد الرحمن بلوى
نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٥ م
- ١٦٤ - من حديث الشعر والنثر - لطف حسين
نشر دار المعارف بمصر - ١٩٥٣
- ١٦٥ - الموالى فى العصر الأموى - لمحمد الطيب النجار
نشر مكتبة الخانجي بمصر - ١٩٤٩ م
- ١٦٦ - النظم الإسلامية - لحسن إبراهيم حسن ، على إبراهيم حسن
نشر مكتبة النهضة المصرية - ١٩٣٩ م
- ١٦٧ - نفسية أبى نواس - - لمحمد النويهي
نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٣ م
- ١٦٨ - نقد الشعر - لقدامة بن جعفر
نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة عام ١٩٤٨ م
- ١٦٩ - النقد المنهجي عند العرب - لمحمد منلور
نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٨ م
- ١٧٠ - الوافى بالوفيات - لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى
نشرة ريتز - استنبول - - ١٩٣١ م
- ١٧١ - الوساطة بين المتنبي وخصومه - لعلى بن عبد العزيز الجرجاني
نشر دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٥١ م

- ٦١٨
- Browne, Edward G., — ١٧٢
 Literary History of Persia
 Cambridge University Press; 1951.
- Gibb H.A.R., — ١٧٣
 Arabic Literature, Introduction.
 London, 1926.
- Huart; Cl. — ١٧٤
 Histoire des Arabes.
 Librairie Paul Geuthner; Paris, 1912.
- Huart, Cl., — ١٧٥
 Literature Arabe
 Librairie Armand Colin, Paris, 1902.
- Le Strange, G., — ١٧٦
 Baghdad During the Abbasid Caliphate,
 Oxford University Press, London, 1924.
- Nabih Amin Faria, — ١٧٧
 The Arab Heritage,
 Princeton University Press, New Jersey 1946.
- Nicholson, R.A., — ١٧٨
 A Literary History of the Arabs
 The University Press, Cambridge, 1956.
- Palmer, — ١٧٩
 Haroun Al-Raschid
 London, 1881.

ثالثاً : دوريات وموسوعات ومعاجم :

- ١٨٠ — دائرة المعارف الإسلامية : الترجمة العربية
- ١٨١ — مجلة كلية الآداب والعلوم ببغداد — العدد الثاني — حزيران ١٩٥٧ .
- The Encyclopaedia of Islam, — ١٨٢
 new edition, Leiden 1954-1960.
- The Encyclopaedia of Religion and Ethics — ١٨٣
- ١٨٤ — المعاجم العربية المختلفة .
- ١٨٥ — مجلة المجتمع العلمي العربي بلعمشق - ج ١ من المجلد ١٥ سنة ١٩٣٧ م

فهرس شعراء القرن الثاني

حاشية : لم أقصد في هذا الفهرس استقصاء جميع شعراء القرن الثاني ، أو المراجع التي ذكرتهم ولكنني جمعت من صادفته منهم في المراجع المختلفة في أثناء إعداد هذا البحث . وربما أكون قد استقصيت — دون أن أدري — جميع شعراء هذا القرن ، وربما يكون هناك أضعاف من جمعت أسماءهم لا نعلم من أمرهم شيئاً . وقد يكون من بين هؤلاء الشعراء من يعتبر من شعراء القرن الأول أو من شعراء القرن الثالث ، وطبيعة المصادر القديمة لم تترك لي في معظم الأحيان فرصة الترجيح إذ كنت أعتمد مراراً على خبر عارض لمعرفة ما إذا كان الشاعر من القرن الثاني أم لا . وفي مرات أخرى كنت لأجد مثل هذا الخبر العارض ، وقد يكون في بعض أسماء هؤلاء الشعراء الذين ذكرتهم تحريف ما ، مع ذلك فقد جهدت في تصحيح هذه الأسماء بمطابقة المصادر المختلفة . وعلى أية حال فهذا الفهرس يعتبر محاولة لجمع شتات شعرائنا في العصور المختلفة ، وقد يكون بداية لمعجم شامل دقيق يكون مرجعاً أميناً في هذا الميدان .

• • •

(الهمزة) (١)

آدم بن عبد العزيز : الأغاني ١٤ : ٥٨ ، تاريخ بغداد ٧ : ٢٥ ، الفهرست : ١٦٢
آمنة بنت الوليد بن أبي حفصة : الفهرست : ١٦١
أبان بن عبد الحميد اللاحقي : تاريخ الطبري ١٠ : ٥٣ ، الأوراق (أخبار الشعراء) : ١ وما بعدها ، تاريخ بغداد ٧ : ٤٤ ، الفهرست : ١٦٣ ، طبقات ابن المعتز : ٢٤١ ، الأغاني ٢٠ : ٧٣ وما بعدها ، عيون التواريخ حوادث سنة ٢٢١ هـ .

إبراهيم بن أدهم : حلية الأولياء ٧ : ٣٦٣ — ٣٧٣
إبراهيم بن حبيب الفزاري : الفهرست : ٣٨١

(١) لم يعتبر في هذا الترتيب (ابن) أو (أبو) .

- إبراهيم السواق مولى آل المهلب : الكامل للمبرد : ٢٤٤
 إبراهيم بن سيابة : الأغاني ٨٨/١٢ : طبقات ابن المعتز : ٩٣ : الفهرست :
 ٢٣٢ ، نهاية الأرب ج ٤
 إبراهيم بن عبد الله بن حسن : تاريخ الطبري ٦ : ١٩٧ ، الفهرست : ٢٣١
 إبراهيم بن المهاجر البجلي : مروج الذهب : ٥٨
 إبراهيم بن المهدي : الورقة : ١٥ ، الفهرست : ١٣٣
 إبراهيم الموصلي : تاريخ الطبري ١٠ : ٥٠ ، الأغاني ٧٩/١٥ : ٢ : ١٥٣ ،
 تاريخ بغداد ٦ : ١٧٥
 إبراهيم النظام : تاريخ بغداد ٦ : ٩٧ ، طبقات ابن المعتز : ٢٧١ ، صيون
 التاريخ حوادث سنة ٢٣١ هـ ، الوافي بالوفيات
 إبراهيم بن هرمة : تاريخ الطبري ٩ : ٢٠٧ ، تاريخ بغداد ٦ : ١٢٧ ، الكامل
 للمبرد : ١٣٨ ، الشعر والشعراء : ٤٧٣ ، الفهرست : ١٥٩ ، الأغاني ٤ : ٣٧٢ .
 طبقات ابن المعتز : ٢٠ .
 أحمد بن إسحق الخاركي : الورقة : ٥٨ ، الفهرست : ٢٣٣
 أحمد بن أبي أمية : الفهرست : ٢٣١
 أحمد بن الحجاج : طبقات ابن المعتز : ٣٠١
 أحمد بن جحدر الخراساني : الموشح : ٣٥٤
 أحمد بن روح بن أبي بحر : ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٤٤
 أحمد بن سيار الجرجاني : الفهرست : ٢٣٢
 أحمد بن أبي عثمان : الفهرست : ٢٣١
 أحمد بن أبي كريمة : تاريخ الطبري ١٠ : ٨٨ ، الحيوان ٢ : ٣٦٧ ، اختيار
 المنظوم والمثور ١٣ : ورقة ٩٠ (مخطوط)
 أحمد بن المعتدل : طبقات ابن المعتز : ٣٦٨
 إدريس بن سليمان بن أبي حفصة : الفهرست : ٢٢٧
 أبو الأسد الشعلي : طبقات ابن المعتز : ٢٣٠
 إسحق بن إبراهيم الفزاري : الفهرست : ٢٣٣

إسحق بن خلف البهراني : الكامل للمبرد : ٢٣٥ ، طبقات ابن المعتز : ٢٩٢ ،
قوات الوفيات .

إسحق بن سماعة المطيعي : الأوراق (أخبار الشعراء) : ١٥

إسحق بن سويد العدوي : الفرق بين الفرق : ١٤٢

إسحق بن الفضل : الفهرست : ٢٣١

إسماعيل بن جندر الحريري : الفهرست : ٢٣٣

إسماعيل بن عمار : الأغاني ١١ : ٣٦٤

إسماعيل الفتاك : طبقات ابن المعتز : ٤٠٣

إسماعيل القراطيسي : الورقة : ١٠٠ ، الأغاني ٢٠ : ٨٨ ، الفهرست : ٢٣٣ ،

ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٥٩

إسماعيل بن يسار : معجم الشعراء : ٤١٣ ، الأغاني ٤ : ٤٠٨

أبو الأسود الحماني : الفخرى في الآداب السلطانية : ١٦٣

أبو الأسود الشيباني : الفهرست : ٢٣٢

أسود بن أبي كريمة : البيان والتبيين ١ : ٨٠

أشجع السلمي : الأوراق (أخبار الشعراء) : ١١٣ ، تاريخ بغداد ٧ : ٤٠ ،

طبقات ابن المعتز : ٢٥١ ، الأغاني ١٧ : ٣٠ ، الشعر والشعراء : ٥٦٢ ،

معاهد التنصيص ٢ : ١٣٣ ، عيون التواريخ حوادث سنة ٢٠٠ هـ

الأعور الكوفي : الفهرست : ٣٣٢

الأقشير الأسدي : الأغاني ١١ : ٢٥٣

أمية بن أبي أمية : الفهرست : ٢٣١

أيوب بن خولي (أبو ثعلبة) : تاريخ الطبري ٨ : ١٤٣

(الباء)

برقش التميمي : المؤلف والمختلف : ١٨٤

أبو البريد البكري : تاريخ الطبري ٨ : ١٨٩

بشار بن برد : تاريخ الطبري ٩ : ١٧٧ ، ١٠ : ٤ ، نكت الهميان : ١٢٧ ،

تاريخ بغداد ٧ : ١١٢ ، الكامل للمبرد : ٢٢٤ ، أمالي المرتضى ١ : ٩٦ ،
الفهرست : ١٥٩ ، البيان والتبيين ١ : ٢٨ ، الأغاني ٣ : ١٣٥ ، طبقات
ابن المعتز : ٢١ - ٣١ .

بشر بن الحارث : صفة الصفوة ٢ : ١٨٩

بشر بن المعتز : الحيوان ٤ : ٢٣٩ ، ٦ : ٢٨٤ ، ٢٩١ ، ٤٥٥ ، الفهرست : ١٦٢
البطين البجلي : الورقة : ٩ ، كتاب بغداد : ٨٩ ، طبقات ابن المعتز : ٢٤٨ ،
الفهرست : ٢٣١ ، معجم البلدان (دير مياس)

بكار بن رباح : تاريخ الطبري ١٠ : ١٢

أبو بكر بن إبراهيم : تاريخ الطبري ٩ : ٧٥

بكر بن خارجة : الأغاني ٢٠ : ٨٧

أبو بكر العرزي (محمد بن عبيد الله) : معجم الشعراء : ٤١٧

بكر الكناني : الشعر الأندلسي : ١٠

بكر بن النطاح : تاريخ بغداد : ٧ : ٩٠ ، ٩١ ، طبقات ابن المعتز : ٢١٧ -
٢٢٦ ، الفهرست : ٢٣٢ ، الأغاني ١٧ : ١٥٣ ، عيون التواريخ حوادث سنة
٢٠٠ هـ ، الوافي بالوفيات .

ابن البواب : الأغاني ٢٠ : ٤٢

بيان العنبري : تاريخ الطبري ٨ : ١٨٤

أبو البيداء الرياحي (أسعد بن عصمة) : الورقة : ٦٥ ، الفهرست : ٦٦

(التاء)

تمام بن علقمة : تاريخ الفكر الأندلسي : ٥٦

(التاء)

ثابت قطنة : تاريخ الطبري ٨ : ١٤٩ ، الأغاني ١٣ : ٥٠

أبو ثمامة الخطيب : تاريخ الطبري ١٠ : ٥٠

(الجيم)

جحشويه : كتاب بغداد : ١٦٦

ابن جدرة : تاريخ الطبري ٩ : ٦٥

الجرى : (أبو عمر صالح بن إسحق) الكامل لابن الأثير : ٦ : ١٠٠ الفهرست
لابن النديم : ٥٦ ، الجمهرة لابن دريد : ٢٠٣ ، ٣١٤ ، ٣١٨ .

الجمعة بن درهم : تاريخ الطبري ٨ : ١٥٢

جعفر بن عقان الطائي : الأغاني ١٠ : ٩٥ ، الفهرست : ٢٣٤

الحماز (محمد بن عمرو) : ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٧٢ ، معجم

الشعراء (ط . الحلبي) : ٣٧٤ ، تاريخ بغداد ٣ : ١٢٥ ، عيون التواريخ

حوادث سنة ٢٥٠ هـ طبقات المعتر : ٣٧٣ .

جندب بن سودد (أبو الربيع) : الفهرست : ٢٣٣

أبو الجنوب بن مروان بن سليمان بن يحيى بن أبي حفصة : الورقة ٤٤

جهم بن خلف المازني : الفهرست : ٧٠

(الحاء)

حاجب بن ذبيان : تاريخ الطبري ٨ : ١٥٧

حاجب القيل الشكري : تاريخ الطبري ٨ : ١٨٥

الحارث بن عبد الله بن الحشر الجعدي : تاريخ الطبري ٩ : ٣٨

حبيب بن الوليد : نفع الطيب ١ : ٥٧٤

ابن حبيبات الكوفي : الفخرى في الآداب السلطانية : ١٥٣

الحجاج بن يوسف التيمي : تاريخ الطبري ١٠ : ٩٢

أبو الحجناء (نصيب الأصغر) الأغاني ٢٠ : ٢٥ ، طبقات ابن المعتز : ١٥٥ —

١٥٧ الفهرست : ٢٣١ ، عيون التواريخ حوادث سنة ١٦٢ هـ ، معجم الأدباء

الحرماني (أبو علي الحسن بن علي) : الفهرست : ٧٢

حسان بن جمعة الجعفي : تاريخ الطبري ٨ : ١٤٤ ، ٩ : ٢٢

حسانة التميمية : الشعر الأندلسي : ١٠

الحسن بن طلحة القرشي : الفهرست : ٢٣٣

الحسين الحياطي : ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٥٩

الحسين بن الضحالك (الحلبي) : تاريخ الطبري ١٠ : ١٧٥ ، الأغاني ٧ : ١٤٦ ،

تاريخ بغداد ٨ : ٥٤ ، الفهرست : ١٦٣ ، مسالك الأبصار : ٢٧٨ ،

طبقات ابن المعتز : ٢٦٨ ، شذرات الذهب ٢ : ١٢٣ ، عيون التواريخ حوادث
سنة ٢٥٠ هـ

الحسين بن مطير : الأغاني ١٤ : ١١٠ ، الفهرست : ١٦٢ ، طبقات ابن
المعتز ١١٤ - ١١٩ ، عيون التواريخ حوادث سنة ١٧٠ هـ

الحسين بن الورّاس (أبو نيقة) : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢٨ .

حسين بن ولاة السدوسي : تاريخ الطبري ٩ : ٩٤

حفص بن أبي جمعة : تاريخ الطبري ٩ : ٣١٧

الحكم الحضري : الأغاني ٢ : ٢٩١

الحكم بن قنبر : الأغاني ١٣ : ٨ ، الفهرست : ٢٣١

حماد الراوية : طبقات ابن المعتز : ٦٩

حماد بن الزبرقان : طبقات ابن المعتز : ٦٩

حماد صجرد : تاريخ الطبري ٩ : ٣١٩ ، الحيوان ١ : ٢٤١ ، الأغاني ١٣ : ٢٨٨

أمالى المرتضى ١ : ٩٢ ، الوزراء والكتاب : ١٠٩ ، طبقات ابن المعتز :

٦٧ - ٦٩ : الشعر والشعراء : ٤٩٠ ، عيون التواريخ حوادث سنة ١٦٦ هـ

حمدان بن أبان اللاحقي : الأوراق (أخبار الشعراء) : ٥٧ ، ديوان أبي نواس
(ط . فاجنر) : ٤٧

حمدان بن زكريا الخزاز : ديوان أبي نواس (ط . فاجنر) : ٤٧

حمزة بن بيض : الأغاني ١٥ : ١٤ ، تاريخ الطبري ٩ : ٦ ، الكامل لابن
الأثير ٥ : ١١٣

أبو حنشل النخري : الفهرست : ٢٣١

أبو حية النخري (الهيثم بن الربيع) : الأغاني ١٥ : ٦١ ، طبقات ابن المعتز :

١٤٣ - ١٤٦ ، الفهرست : ٢٣١ الشعر والشعراء : ٤٨٦ ، عيون التواريخ

حوادث سنة ١٤٣ هـ

حيونة : حلية الأولياء ، صفة الصفوة

(الخاء)

الحاركي (عمرو الأعور) : الورقة : ٥٦ ، معجم الشعراء : ٢١٩ ، طبقات

ابن المعتز : ٣٠٦ الفهرست : ٢٣٣

خالد القناص : كتاب بغداد : ١٥٧ ، طبقات ابن المعتز : ٣٢٥ الحيوان
٥٢ : ٧

خالد بن المبارك (ابن عرس العبدي) : تاريخ الطبري ٨ : ٢١٤
أبو خالد المهلي (يزيد بن محمد) : طبقات ابن المعتز : ٣١٣ .
خالد النجار : تاريخ الطبري ٩ : ٣٣٥ ، طبقات ابن المعتز : ٣٢٤
ابن الخبازة : تاريخ بغداد ٥ : ٤٢٥
ابن خذام الأسدي : المؤتلف والمختلف : ١٠٩
الحريمي (أبو يعقوب إسحق بن حسان) : تاريخ الطبري ١٠ : ٦٠ ، ١٧٦ ،
الحيوان ٣ : ١١٣ ، ٧ : ١٥١ ، نكت الحميان : ٧١ ، تاريخ بغداد ٦ : ٣٢٦ ،
الورقة : ١٠٣ ، محاضرات الأدباء ٢ : ١٣١ ، الشعر والشعراء : ٧٢٩ ،
طبقات ابن المعتز : ٢٩٣ ، الفهرست : ٢٣٣
خزيمة بن الحسن : تاريخ الطبري ١٠ : ٢١٣
أبو الخطاب البهلي (عمرو بن عامر) : طبقات ابن المعتز : ١٣٢ ، الفهرست :
٢٣٣ ، الورقة : ٦٠ ، العملة ١ : ١٢٧
أبو الخطاب زر زور : ديوان أبي نواس (ط . فاجنر) : ٤٤
خلف الأحمر : تاريخ الطبري ٩ : ٣٢٦ ، طبقات ابن المعتز : ١٤٧ ، الفهرست
٢٢٧ ، الشعر والشعراء : ٤٩٦ ، عيون التواريخ حوادث سنة ١٨٨ هـ
خلف بن خليفة : تاريخ الطبري ٨ : ٢٢٤ ، ٩ : ٢١ ، البيان والتبيين ١ : ٣٠
الخليل بن أحمد : طبقات ابن المعتز : ٩٦ - ٩٩ ، الفهرست : ٢٢٧
خليفة الأقطع : تاريخ الطبري ٨ : ١٤٧
خنساء جارية هشام المكفوف : طبقات ابن المعتز : ٤٢٥ .

(الدال)

الداري المنفي : الفهرست : ٢٣١
داود الأسود : الفهرست : ٢٢٧
داود بن رزين : تاريخ الطبري ١٠ : ٥٠ ، الفهرست : ٢٣٢ ، ديوان أبي نواس
(ط . فاجنر) : ٥٩

داود بن سلم : الأغاني ٦ : ١٠

ابن دراج الطفيلي : الأغاني ١٥ : ٣٥

دوست المعلم : طبقات ابن المعتز : ٣٣٤

دعبل الخزاعي : تاريخ الطبري ١٠ : ٣٠١ ، تاريخ بغداد ٨ : ٣٨٢ ، الكامل

للمبرد : ٢٢٩ ، الفهرست : ١٦١ ، طبقات ابن المعتز : ٢٦٤ الشعر والشعراء

٥٣٩ ، الأغاني ١٨ : ٢٩

أبو دلالة (زند بن الجون) : تاريخ الطبري ٩ : ٢٨٤ ، ١٠ : ١٩ ، تاريخ

بغداد ٨ : ٤٨٨ ، الشعر والشعراء : ٤٨٧ المؤلف والمختلف : ١٣١ ، الأغاني

١٠ : ٢٣٥ ، طبقات ابن المعتز ٥٤ : ٦٢ ، معاهد التنصيص ١ : ٢١٠

أبو دلف العجلي (القاسم بن عيسى) : معجم الشعراء ط (الحلبي) : ٢١٦

أبو دهمان الغلابي البصري : الورقة : ٦٣ ، الأغاني ١٩ : ١٥٩ ، الفهرست : ٢٣٣

ابن الدؤرق : طبقات ابن المعتز : ١٣٠ .

(الذال)

الذلقاء : الفهرست : ٢٣١ ، ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٨٩

(الراء)

ربيعة البصري : الفهرست : ٧٤

ربيعة الرقي : طبقات ابن المعتز : ١٥٧ - ١٧٠ ، الأغاني ١٥ : ٣٧ ، نكت

الهميان : ١٥١ ، العملة ٢ : ١٤٠ عيون التاريخ حوادث سنة ٢٠٠ هـ ،

معجم الأدباء

الرزين بن سليمان : الفهرست : ١٦١

رزين بن زندورد (العروضي) : تاريخ بغداد ٨ : ٤٣٦ ، الورقة : ٣٢ ، معجم

الأدباء ١٥ : ٢٦٥

رزين الكلبي : ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٥٩

رسته بن أبي الأبيض : نكت الهميان : ١٥٢

الرقاشي (الفضل بن عبد الصمد) : تاريخ الطبري ١٠ : ٨٧ ، قوات الوفيات ،

الحيوان ٦ : ٤٧٢ ، معجم الشعراء (ط . الحلبي) : ١٨٠ الأغاني : ١٥ :

٣٤ ، تاريخ بغداد ١١ : ٣٤٥ ، طبقات ابن المعتز : ٢٢٦ ، الفهرست :

٢٣٢ ، عيون التواريخ حوادث سنة ٢٠٠ هـ

ابن رهيمة الملقب (محمد بن عبد الله) : معجم الشعراء : ٤١٧ ، الأغاني ٤ : ٤٠١ ، ربحانة : صفة الصفوة ، حلية الأولياء .

(الزاي)

زرزر الرفاء (أبو الخطاب) : الورقة : ٣٧

أبو زرغبة : ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٦٨

أبو زرغبة الشامي : كتاب بغداد : ١٦١

زبور بن أبي حماد : ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٤٣

ابن أبي الزوائد : الأغاني ١٤ : ١٢١

زياد الأعجم (زياد بن جابر) : الأغاني ١٤ : ٩٨

أبو زياد الكلابي : الفهرست : ٦٧

زيد بن الجهم : الفهرست : ٢٢٧

(السين)

سابق البربري : طبقات ابن المعتز : ٣٦٨

ابن السجف المجاشعي : تاريخ الطبري ٨ : ٢١٢

أبو السدانة الفزاري : الفهرست : ٢٣١

سديف (إسماعيل بن ميمون) : تاريخ الطبري ٩ : ٣٠٧ ، الأغاني ١٤ : ١٥٦ ،

طبقات ابن المعتز : ٣٧ - ٤٢ ، عيون التواريخ حوادث سنة ١٤٦ هـ

السري بن عبد الرحمن : الفهرست : ٢٢٧

أبو السري معدان الأعمى الشميطي : الحيوان ٢ : ٢٦٨ ، ٧ : ١٢١

سعدون المجنون : صفة الصفوة ٢ : ٢٨٨ - ٢٩٠

سعيد بن عفير : الولاة والقضاة : ١٢٧

أبو سعيد الخزومي ، تاريخ الطبري ١٠ : ٢٩٨ ، طبقات ابن المعتز : ٢٩٥ ، معجم

الشعراء : ٩٨

سعيد بن وهب : تاريخ بغداد ٩ : ٧٣ ، طبقات ابن المعتز : ٢٥٧ ، ٢٦١ ،

الأغاني : ٢٠ : ٦٩ ، الفهرست : ١٧٨ ، عيون التواريخ حوادث سنة ٢١٠ هـ

- سكن جارية محمود الوراق : طبقات ابن المعتز : ٤٢٢
- سلم الحاسر : تاريخ الطبرى ٩ : ٣١٨ ، تاريخ بغداد ٩ : ١٣٦ ، الفهرست : ١٦٢ ، عيون التواريخ حوادث سنة ١٨٠ ، طبقات ابن المعتز : ٩٩ - ١٠٦
- الأغاني ٢٠ : ٧١ ، معجم الأدباء .
- سلمة بن عباد بن منصور : الفهرست : ٢٣١
- سلمة بن عياش : الأغاني ٢٠ : ٨٤
- سلمة بن مهزم بن خالد بن مهزم : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢٧٨
- سليمان الأعمى (أو سليمان بن الوليد) : الحيوان ٤ : ١٩٥ ، البيان والتبيين ١ : ١٨ ، الفهرست : ٢٣١
- سليمان بن أبي سهل بن نبيخت : ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٤٨
- سليمان بن قتة : تاريخ الطبرى ٨ : ٢٤٨
- سليمان بن المهاجر البجلي : تاريخ الطبرى ٩ : ١٤١ ، الفهرست : ١٦٢
- سليمان بن يسار : معجم الشعراء : ٤١٣
- أبو السمط بن مروان بن سليمان بن يحيى بن أبي حفصة : الورقة : ٤٤
- سهل بن غالب الحروحي : الفهرست : ٢٣٢
- سوار بن الأشعر : تاريخ الطبرى ٨ : ٢٥٩
- السيد الحميرى : تاريخ الطبرى ٨ : ٢٧٨ ، الأغاني ٧ : ٢٢٩ ، البيان والتبيين ١ : ٣٠ ، طبقات ابن المعتز : ٣٢ - ٣٦ ، عيون التواريخ حوادث سنة ١٧٣ هـ
- سيف بن إبراهيم : تاريخ الطبرى ١٠ : ٨٨

(الشين)

- ابن شادة (المعروف بالخنث) : طبقات ابن المعتز : ٣٣١
- أبو شبل العقيلي : الفهرست : ٦٨
- أبو الشبل الكوفي : طبقات ابن المعتز : ٣٨٠
- شبيب بن عذرة (عرعة ؟) : تاريخ الطبرى ٩ : ٧٤ ، الفهرست : ٦٨
- أبو شراعة : الأغاني ٢٠ : ٣٥ ، طبقات ابن المعتز : ٣٧٥
- شراعة بن الزندبود : الفهرست : ٢٢٧ ، الأغاني ٣ : ٢٧٦
- الشرعبي الطائي : تاريخ الطبرى ٨ : ٢١٤

شمر بن عبد الله : تاريخ الطبرى ٨ : ١٤٣

الشمر دل اليربوعى : الأغاني ١٣ : ٢٦١

أبو الشمقمق (مروان بن محمد) : الحيوان ٥ : ٢٦٤ عيون التواريخ حوادث

سنة ١٨٢ هـ ، تاريخ بغداد ١٣ : ١٤٦ ، طبقات ابن المعتز : ١٢٦ - ١٣٠

الفهرست : ٢٣٢ ، ديوان بى نواس (ط . فاجنر) : ٥٧

شهاب الحياط : الفهرست : ٢٣٢

ابن شهاب الزهرى الفقيه (محمد بن مسلم) : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٤٥

أبو الشيص (محمد بن عبد الله بن رزين الخزامى) : تاريخ الطبرى ١٠ : ١٢٣ ، الأغاني

١٥ : ١٠٤ ، الشعر والشعراء : ٨٢٣ طبقات ابن المعتز : ٧٢ - ٨٧ ،

نكت الحميان : ٢٥٧ ، تاريخ بغداد ٥ : ٤٠١ ، معاهد التنصيص ٢ : ١٤٢

(الصاد)

صالح بن الأبار (أبو نائلة) : تاريخ الطبرى ٨ : ٢٦٩

صالح بن جناح : الفهرست : ٢٢٧

صالح بن عبد القدوس : نكت الحميان : ١٧١ ، تاريخ بغداد ٩ : ٣٠٣ ،

الكامل للمبرد : ٢٢٧ ، عيون التواريخ حوادث سنة ١٦٠ أمالى المرتضى ١ :

١٠٠ ، محاضرات الأدباء ٢ : ١٨٥ ، معجم الأدباء ١٤ : ٧ ، الفهرست ،

٢٣١ ، فوات الوفيات ، حياة الحيوان ١ : ٢٤

صالح بن أبي النجم : الفهرست : ٢٣٢

ابن أبي صبح (عبد الله بن عمرو) : الفهرست : ٧٣

الصحارى بن شبيب : تاريخ الطبرى ٨ : ٢٤٦

أبو صعصعة الضرير الكوفى : الفهرست : ٢٣٤

صفوان الأنصارى : البيان والتبيين ١ : ١٦

الصمرى : الورقة : ٥٢ ، الفهرست : ٢٣٣

(الضاد)

الضحاك بن قيس : تاريخ الطبرى ٨ : ٢٤٤

الضحاك بن معن السلمى : تاريخ الطبرى ١٠ : ٤٥

أبو الضلع السندى : الورقة : ٩٠ ، الفهرست ٢٣٣

(الطاء)

- ابن أبي طالب المكفوف : تاريخ الطبرى ١٠ : ١٩٠
 طريح بن إسماعيل الثقفى ، تاريخ الطبرى ١٠ : ١٩ ، الأغاني ٤ : ٣٠٩
 ابن طيسلة : تاريخ الطبرى ٩ : ١٤٦

(العين)

- أبو عاصم الأسلمى : الفهرست : ٢٣١
 عاصم بن زيد بن حنظلة : تاريخ الفكر الأندلسى : ٣
 عاصم بن عمر اللخمي المدينى : معجم الشعراء ط . الحلبي : ١١٩
 عاصم بن محمد المدينى : معجم الشعراء ط . الحلبي : ١١٨ .
 عاصم بن الوليد بن يحيى بن أبي حفصة : معجم الشعراء ط . الحلبي : ١١٩
 ابن أبي عاصية السلمى : الفهرست : ٢٣١
 عامر بن عبد الرحمن (أبو الهول) : تاريخ بغداد ١١ : ٢٣٧
 ابن عائشة القرشى (عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد) : تاريخ بغداد ١٠ : ٢٥٩
 عبادة بن عمر الراجى : معجم الشعراء : ١٦٩ .
 عباد بن الحارث : تاريخ الطبرى ٩ : ٧٥
 عباد بن الممزق : الفهرست : ٢٣٣
 أبو عباد النخبرى (مروان بن بشر) : معجم الشعراء : ٣٩٧
 العباس بن الأحنف : تاريخ الطبرى ١٠ : ٩٧ ، ٣٠٠ . تاريخ بغداد ١١ : ١٢٧
 الكامل للمبرد : ٥١٨ ، الفهرست : ١٦٣ ، الأغاني ٨ : ٣٥٢ ، طبقات
 ابن المعتز : ٢٥٤ ؛ الشعر والشعراء : ٥٢٥ ، معاهد التنصيص ١ : ٢٠ ،
 شذرات الذهب ١ : ٢٣٤ ، معجم الأدباء
 أبو العباس الأعمى (السائب بن فروخ) : الأغاني ١٥ : ٥٧
 العباس بن أبي الشعلى : الفهرست : ٢٣٢ .
 عباس بن ناصح : نفح الطيب ٢ : ١٥٦
 عبد الجبار بن سعيد المساحقى : الفهرست : ٢٣٣
 عبد الخالق بن عبد الواحد بن النعمان بن بشير : الورقة : ٨٤ ، الفهرست : ٢٣٣
 أبو عبد الرحمن العطوى (محمد بن عبد الرحمن) : تاريخ الطبرى ١٠ : ٨٨ ،

الأغاني ٢٠ : ٥٨ ، طبقات ابن المعتز : ٣٩٥ ، معجم الشعراء ط .
الخلبي : ٣٧٧

عبد الرحمن بن معاوية : الحلة السيرة : ٣٤

عبد الرحمن بن أبي الهذاهد : تاريخ الطبري ١٠ : ٢١١ ، ديوان أبي نواس
(ط . فاجتر) : ٤٤

عبد الصمد بن عبد الأعلى : تاريخ الطبري ٨ : ٢٨٨
عبد الصمد بن المعذل : الأغاني ١٣ : ٢٢٦ ، الكامل للمبرد : ٢٢٤ ، طبقات
ابن المعتز : ٣٦٨ .

عبد الغفار بن عمر الأنصاري : الفهرست : ٢٣١

عبد القدوس بن عبد الواحد بن النعمان بن بشير : الفهرست : ٢٣٣

عبد الله بن أبي أمية : طبقات ابن المعتز : ٣٢٢ ، الفهرست : ٢٣١ ، الورقة : ٥٠

عبد الله بن أيوب التيمي : تاريخ بغداد ٩ : ٤١١ ، الفهرست : ١٦٣

عبد الله بن الحر : الفهرست : ٢٣١

عبد الله بن السمط : الفهرست : ١٦١

عبد الله بن أبي الشيص : طبقات ابن المعتز : ٣٦٥ ، الفهرست : ٢٢٧

عبد الله بن طاهر : ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٧٤

عبد الله بن عمر العبلي : تاريخ الطبري ٩ : ٦٠ ، الأغاني ١١ : ٢٩٣

عبد الله بن المبارك : الورقة : ١٤ الفهرست : ٢٣٠ حلية الأولياء : ٨ : ٢٧٩

عبد الله بن محمد الأمين : الأغاني ١٠ : ١٩٩

عبد الله بن محمد بن أبي عيينة : الكامل للمبرد : ٢٢٧ ، عيون الأخبار : ٢١٧ ،

٢٢٢ ، الفهرست : ٢٣٣ طبقات ابن المعتز : ٢٨٨

عبد الله بن مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير : تاريخ الطبري ٩ : ٢٣٠ ،

الأغاني ، ٢٠ : ١٨٠ ، الفهرست : ٢٣٠

عبد الله بن المقفع : أمالي المرتضى ١ : ٩٤ ، الفهرست : ١٧٢

عبد الله بن موسى الهادي : الأغاني ١٠ : ١٩٥

عبد الملك بن الشعر : تاريخ الفكر الأندلسي : ٥٢

عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي : طبقات ابن المعتز : ٢٧٦ ، شرح المصنوع

٣٧ ، شرح شواهد المغني : ١٨٠ ، شرح الحماسة ١ : ٥٦ ، ٢ : ١٧٧

- عبيد الله بن قريمان : تاريخ الفكر الأندلسي : ٥١٢ .
 أبو عبيد الله الأشعري (معاوية بن عبيد الله بن يسار) : معجم الشعراء ط .
 الحلبي : ٣١٥ .
 عتاب بن عبد الله بن عتبة بن سعد بن العاص : معجم الشعراء ط . الحلبي : ١٠٨ .
 العتاهية بن أبي العتاهية : طبقات ابن المعتز : ٣٦٤ .
 أبو العتاهية (إسماعيل بن القاسم) : تاريخ الطبري ١٠ : ١١ ، طبقات ابن
 المعتز : ٢٢٨ - ٢٣٤ ، تاريخ بغداد ٦ : ٢٥٠ ، الكامل للمبرد : ٢٢٩ ،
 الفهرست : ١٦٠ ، الشعر والشعراء : ٧٦٥ ، الأغاني ٤ : ١ ، عيون التاريخ
 حوادث سنة ٢١١ هـ ، معاهد التنصيص ١ : ٢٣٧ ، شذرات الذهب ٢ : ٢٥ .
 عثمان بن سالم : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٩٢ .
 عثمان بن صدقة بن وثاب : تاريخ الطبري ٨ : ٢٨١ ، معجم الشعراء : ٢٥٦ .
 عثمان بن عفارة بن خريم : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٩٢ .
 أبو العجل : طبقات ابن المعتز : ٣٤٠ .
 ابن عرس العبدى : انظر : خالد بن المعارك
 عرفة الدارمي : تاريخ الطبري ٨ : ٢٠٣ .
 عصم بن وهب (أبو شبل) : معجم الشعراء : ٢٧٥ .
 عصمة بن عبد الله الأسدي : معجم الشعراء : ٢٧٤ .
 أبو عطاء السندي (أفلح مرزوق) مولى عنبر بن سمالك : تاريخ الطبري : ٩ : ٣٨ ،
 الشعر والشعراء : ٧٤٦ ، الأغاني ١٦ : ٨١ ، معجم الشعراء ط . الحلبي :
 ٤٥٦ .

- عطية بن الأسود الكلبي : معجم الشعراء : ١٥٨ .
 عكاشة بن عبد الصمد العمي : الفهرست : ١٦٢ ، الأغاني ٤ : ٢٨٥ .
 العلاء بن الحداد الأعمى : تاريخ الطبري ١٠ : ٢٣ .
 العلاء بن عاصم الغساني : الفهرست : ٢٣٤ .
 ابن العلاف النهرواني : طبقات ابن المعتز : ٣٥٩ .
 علياء بن منظور اللبني : تاريخ الطبري ٨ : ٢٨٦ .
 علي بن أدبم الكوفي البزاز : الأغاني ١٤ : ٤٩ ، معجم الشعراء : ٢٨٣ .

- على بن أبي أمية : الأغاني ٢٠ : ٦٣ ، الفهرست : ٢٣١ .
- على بن جبلة (المعكوك) : تاريخ بغداد ١١ : ٣٥٩ ، طبقات ابن المعتز : ١٧١ - ١٨٥ ، الفهرست : ٢٣٣ ، الشعر والشعراء ٥٥٠ ، الأغاني ١٨ : نكت الهميان : ٢٠٩ : عيون التواريخ حوادث سنة ٢١٣ هـ .
- على بن ثابت : الأغاني ٤ : ٤٣
- على بن حمزة الكسائي : معجم الشعراء ط . الحلبي : ١٣٧
- على بن الخليل : تاريخ الطبري : ٩ : ٣٢٨ ، أمالي المرتضى ١ : ١٠١ ، الفهرست : ١١٢ ، معجم الشعراء : ٢٨٣ ، الأغاني ١٣ : ١٣
- على بن رقيم الكوفي : الفهرست : ٣٢١
- على بن رزين الخزاعي : الفهرست : ١٦١ ، معجم الشعراء ط . الحلبي : ١٣٦
- على بن عاصم العنبري : طبقات ابن المعتز : ٣٥٤ ، معجم الشعراء ط . الحلبي : ١٣٩
- على بن عبيدة الريمحاني : تاريخ الطبري ١٠ : ٢٩٩
- على بن عبيد الله بن محمد بن عمر بن أبي طالب : معجم الشعراء ط . الحلبي : ١٣٧
- على بن أبي كثير : معجم الشعراء : ٢٨٢
- على بن المبارك الأحمر : معجم الشعراء : ١٣٨
- عليه بنت المهدي : الأوراق (أشعار أولاد الخلفاء) : ٦١ ، الفهرست : ١٦٤
- الأغاني ١٠ : ١٦٣
- عمار ذو كنان : الأغاني ٧ : ٥٧ ، ٢٠ : ١٧٤
- عمارة بن عقيل : تاريخ بغداد ١ : ٦٨ ، كتاب بغداد : ١٥٧ ، الأغاني ٢٠ : ١٨٣ طبقات ابن المعتز : ٣١٦ ، معجم الشعراء
- عمارة بن فراس الحنفي : معجم الشعراء ط الحلبي : ٧٨ .
- العماني (محمد بن ذؤيب) : تاريخ بغداد ٥ : ٢٧٠ ، البيان والتبيين : ١ : ٧٩
- الشعر والشعراء : ٤٧٥ الأغاني ١٧ : ٧٨ ، طبقات ابن المعتز : ١٠٩ - ١١٤ ، الفهرست : ٢٣١
- عمر بن بزيع : تاريخ الطبري ١٠ : ٢٤
- عمر بن سلمة (ابن أبي السلاء) : طبقات ابن المعتز : ١٥٠ - ١٥٣ ، الأغاني ١٢ : ١٧٣

- عمر بن المبارك : الفهرست : ٢٣١
- عمران بن هلباء الكلبي : تاريخ الطبري : ٩ : ٥
- عمرو بن جزي السكري : الفهرست : ٢٣٣
- عمرو بن حسان بن هاني : معجم الشعراء : ٢٣٢
- عمرو بن الحسن الإباضي : معجم الشعراء : ٢٢٩
- عمرو بن حويّ السكسكي : معجم الشعراء : ٢١٨
- عمرو بن رثاب الأسدي الجذمي : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٥٣
- عمرو بن عبد الملك (أبو النضر) : الأغاني ١١ : ٢٨٥
- عمرو بن عبد الملك العتري الوراق : تاريخ الطبري ١٠ : ١٧٤ ، الفهرست :
- ١٦٣ ، مسالك الأبصار : ٣٠٩ ، معجم الشعراء : ٢١٨ ، الديارات : ١١٠
- عمرو المخلخل (مولى ثقيف) : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٠
- عمرو بن المغيرة الصيرفي (بهلول المجنون) : صفة الصفوة ٢ : ٢٩٠ ، فوات الوفيات ١ : ١٠٥
- عمرو بن واقد : معجم الشعراء : ٢١٧
- عنان جارية الناطق : الفهرست : ١٦٤ ، الورقة : ٣٩ ، طبقات ابن المعتز : ٤٢١
- عوف بن عليم الخزاعي : طبقات ابن المعتز : ١٨٦ - ١٩٣ ، الفهرست :
- ٢٣٣ ، معاهد التنصيص ١ : ١٢٧ شئرات الذهب ٢ : ٣٢ ، تاريخ
- بغداد ٩ : ٤٨٦ ، معجم البلدان (الريح وميان) ، عيون التواريخ حوادث
- سنة ٢٢٠ ، معجم الأدباء ، الوافي بالوفيات ، فوات الوفيات
- عباش بن حنيفة الخثعمي : معجم الشعراء : ٢٧٩
- عيسى بن زينب : طبقات ابن المعتز : ٢٢٦ معجم الشعراء : ٩٩
- عيسى بن شافع : الولاة والقضاء : ٩٥
- عيسى بن عصمة (أبو الحويرية) : تاريخ الطبري ٨ : ٢١٩
- أبو عيسى بن موسى بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب :
- معجم الشعراء ط . الحلبي : ٩٦
- أبو عيينة بن محمد المهدي : الأغاني : ١٨ : ٨ ، طبقات ابن المعتز : ٢٨٨ ، الشعر
- والشعراء : ٥٥٥ ، معجم الشعراء

(الغين)

- غالب بن الحارث العكلى : الموشح : ٣٥٤
 غالب بن عثمان الهمداني : تاريخ الطبرى ٩ : ١٩٧ ، الفهرست : ٢٣٢
 أبو الغدافر : تاريخ الطبرى ١٠ : ٧١ ، الورقة : ٣
 أبو الغراف السلمي (عمرو بن مرثد) : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٠
 غريب بن عبد الله : تاريخ الفكر الأندلسي : ٤
 الغمر بن أبي الغمر (الخليل الشامي) : المؤلف والمختلف : ١١٤
 أبو الغول (علياء بن جوشن) : طبقات ابن المعتز : ١٤٩ ، الشعر والشعراء :
 ٢٥٦ ، المؤلف والمختلف : ١١٧
 غيلان بن حريث : تاريخ الطبرى ٩ : ٦٥

(الفاء)

- فتوح بن محمود بن مروان : الفهرست : ١٦١
 أبو فرعون الساسي : الورقة : ٥٣ ، طبقات ابن المعتز : ٣٧٦ ، الفهرست : ٢٣٣
 فروخ الطلحي المدني (فرخ الزنا ، يعقوب بن إسماعيل) : معجم الشعراء ط .
 الحلبي : ٤٩٥ ، طبقات ابن المعتز .
 فضل البخارية : الأغاني ٢٠ : ١١٥
 الفضل بن الربيع الحاجب : معجم الشعراء ط . الحلبي : ١٨٢
 الفضل بن العباس الخزازي : الورقة : ٣٦ ، الفهرست : ٢٣٣ ، معجم الشعراء
 ط . الحلبي : ١٨١
 الفضيل بن عياض : صفة الصفوة ٢ : ١٣٥ ، حلية الأولياء ٨ : ٨٤ .
 الفيض بن أبي صالح (شيرويه) : معجم الشعراء : ١٩٤

(القاف)

- أبو قابوس الخيري العبادي (عمرو بن سليمان) : شعراء النصرانية بعد الإسلام :
 ٢٤١ ، معجم الشعراء : ٢١٩ ، الفهرست : ٢٣٢ ، ديوان أبي نواس (ط .
 فاجنر) : ٥٤
 القاسم بن عبد السلام بن عبد الله بن الحجير بن عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب :
 معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢١٥

القاسم بن عيسى (أبو دلف العجلي) : الكامل للمبرد : ٧٠٢ ، معجم الشعراء : ٢١٦
 قتيبة الحماني : معجم الشعراء (الحلبي) : ٢١٢ .
 القحيف العقيلي : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢١١
 القصافي (عمرو بن نصر) : الورقة : ٧ ، معجم الشعراء : ٢٢٠ ، طبقات
 ابن المعتز : ٣٠٥ ، الفهرست : ٢٣٢
 القطامي بن الحصين : تاريخ الطبري ٨ : ١٤٨
 (الكاف)

كثير عزة : الأغاني ٩ : ٤

كلثوم بن عمرو العتابي : تاريخ بغداد ١١ : ٤٨٨ ، كتاب بغداد : ٨٧ ،
 طبقات ابن المعتز : ٢٦١ ، الفهرست : ١٧٥ ، الشعر والشعراء : ٥٤٩ ،
 الأغاني ١٢ : ٢ ، معجم الشعراء : ٣٥١ ، عيون التواريخ حوادث سنة ٥٢٢٠
 الكميت بن زيد الأسدي : تاريخ الطبري ٨ : ٢٢٢ ، الأغاني ١٥ : ١٠٨ ،
 المؤلف والمختلف : ١٧٠

(اللام)

لاحق جد أبان بن عبد الحميد : الفهرست : ٢٣٢ ، معجم الشعراء ط . الحلبي :
 ٤٧٧

لقيط بن بكير المحاربي : تاريخ الطبري ١٠ : ١٩

(الميم)

مالك بن أحمد بن سوار الطائي : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢٦٧

مجااعة بن الأزهر : تاريخ الطبري ٦ : ٢٩٦

محارب بن دثار الذهلي : الأغاني ٧ : ٢٤٨

محبية البرمكية : الفهرست : ٢٣١ ، ديوان أبي نواس (ط . فاجتر) : ٨٨

أبو محجن مولى خالد القسري : تاريخ الطبري ٩ : ٢٢

محرر بن جعفر : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٤٥٥ .

المحسن بن أرطاة الأعرجي : الفهرست : ٢٣١

محمد بن إبراهيم الفزاري : الفهرست : ٢٣٣

محمد بن أحمد بن رشيد (مولى المهدي) : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٩٢

- محمد بن إدريس : الفهرست : ١٦١
- محمد بن الأشعث : الأغاني ١٣ : ١٢٢
- محمد بن أبي أمية : تاريخ بغداد ٢ : ٨٥ ، الفهرست : ٢٣١
- محمد بن أمية بن أبي أمية : تاريخ بغداد ٢ : ٨٦ ، الورقة : ٤٧ ، الأغاني ١٢ : ١٤٥
- محمد بن حازم الباهلي : طبقات ابن المعتز : ٣٠٨ ، الفهرست : ٢٣٣ ، الأغاني ١٢ : ١٥٨ ، الورقة : ١٠٩ معجم الشعراء : ٤٢٩ ، تاريخ بغداد ٢ : ٢٩٥
- محمد بن أبي حمزة العقيلي : الفهرست : ٢٣٤
- محمد بن ذرارة الأصفهاني : ديوان أبي نواس (ط . فاجنر) : ٧٢
- محمد بن رباح : ديوان أبي نواس (ط . فاجنر) : ٤١
- محمد بن صالح العلوي : الأغاني ١٥ : ٨٥
- محمد بن صباح (أبو مسلم الخلق البصري) معجم الشعراء ط الحلبي : ٣٦٠
- محمد بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب : معجم الشعراء الحلبي : ٣٥٢
- محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٤٨
- محمد بن عبد الملك الفقعسي الأسدي : الورقة : ١٢ ، الفهرست : ٧٣
- محمد بن عبيد بن عوف الأزدي : معجم الشعراء : ٤١٧
- محمد بن أبي العتاهية : تاريخ بغداد ٢ : ٣٤ ، الفهرست : ٢٢٧ ، معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٧٧
- محمد بن علي الضبي : الفهرست : ٣٣٤
- محمد بن أبي عينة : الفهرست : ١٦٢
- محمد بن الفضل بن عبد الرحمن بن العباس بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٥٢
- محمد بن كناسة : الأغاني ١٣ : ٣٣٧ ، الورقة : ٨١ ، الفهرست : ١٠٥
- محمد بن مروان بن أبي الجذوب : الفهرست : ١٦٠
- محمد بن مناذر : الأغاني ١٧ : ٩ ، طبقات ابن المعتز : ١١٩ - ١٢٦ ، الفهرست ٢٣٢ ، الشعر والشعراء : ٥٥٣ عيون التواريخ حوادث سنة ٢٠١ هـ
- محمد بن وهيب : الأغاني : ١٧ : ١٤٩ ، طبقات ابن المعتز : ٣١٠ ، معجم الشعراء ، خاص الخاص : ٤٩٤ معاهد التنصيص ١ : ٧٦

- محمد بن يزيد بن مسلمة الحصني : الفهرست : ٢٣٤
- محمد بن يسار : معجم الشعراء : ٤١٣
- محمد بن يسير : الحيوان ١ : ٩٤ ، الأغاني ١٤ : ١٧ ، طبقات ابن المعتز : ٢٨٠ ، الفهرست : ٢٣٣ ، الشعر والشعراء : ٥٦٠ ، الورقة : ١١٢ ، معجم الشعراء
- محمود بن الحسن بن الوراق : تاريخ بغداد ١٢ : ٨٧ ، زهر الآداب ١ : ١٣٨ ، الكامل للمبرد : ٢٢٥ ، الموشى ١٣٧ ، طبقات ابن المعتز : ٣٦٧ ، المخيم الراسبي : الورقة : ٩٢ ، الفهرست : ٢٣٣
- مدرك بن واصل بن حنظلة : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢٣٣
- المرار بن سعيد الفقعسي : الأغاني ١٠ : ٣١٨
- مروان بن أبي حفصة : تاريخ الطبري ٩ : ٣٤٧ ، تاريخ بغداد ١٣ : ١٤٢ ، الفهرست : ١٦٠ ، الأغاني ١٠ : ٧١ ، طبقات ابن المعتز : ٤٣ - ٥٤ ، الشعر والشعراء : ٤٨١ ، عيون التواريخ حوادث سنة ١٨٢ هـ
- مروان بن سعيد بن عباد ، معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٢٠
- مروان بن سليمان بن يحيى : الفهرست : ١٦٠ ، معجم الشعراء : ٣١٧
- مروان بن صرد : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٢١
- مساور الوراق : أمالي المرتضى ١ : ٩٣ ، الفهرست : ٢٣٠
- أبو المسبح الملقب : الفهرست : ٢٣٢
- المستهل بن الكميث : الورقة : ٧٧ ، الفهرست : ٢٣٣ ، معجم الشعراء : ٤٥٣
- مسرور الخولاني : الولاة والقضاة : ٩١
- مسلم بن الوليد : تاريخ بغداد ١٣ : ٩٦ ، الفهرست : ١٦٠ ، طبقات ابن المعتز ٢٣٥-٢٤٠ : الشعر والشعراء : ٥٢٨ ، معاهد التنصيص ٢ : ١٠ ، عيون النوارخ حوادث سنة ٢٠٠ هـ
- مسور بن عبد الملك اليربوعي : معجم الشعراء ط . الحلبي ٤٥٥ .
- مُصرف بن الحارث : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٠٧
- مصعب بن عبد الله بن مصعب : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٢٧ .
- مشرّف المصري : معجم الشعراء : ٤٨١
- مطرف الهجيمي (أبو الأنواح) : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٣٠٥

مطيع بن إياس : الأغاني ١٣ : ٢٧٤ ، تاريخ بغداد ١٣ : ٢٢٥ ، أمالي المرتضى
١ : ٩٨ ، معجم الشعراء ط . الحلبي ٤٥٤ ، الفهرست : ١٦٢ ، طبقات
ابن المعتز : ٩٤ - ٩٦ ، عيون التواريخ حوادث سنة ١٦٩ هـ ، نهاية
الأرب - ٤

معاذ بن مسلم الهراء الكوفي : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢١٢ .
أبو المعاني المزني (يعقوب بن إسماعيل بن رافع) : الفهرست : ٢٣١ ، معجم
الشعراء ط . الحلبي : ٤٩٦

أبو المعالي الكلابي : تاريخ الطبری ١٠ : ٩٩
المعذل بن غيلان : الأغاني ٢٠ : ٧٤ ، الأوراق (أخبار الشعراء) : ٧ ، معجم
الشعراء ط . الحلبي : ٣٠٤

معروف الكوخى : صفة الصفوة ٢ : ١٨١ .
معقل بن طوق : الفهرست : ٢٣٣
المعل الطائي : طبقات ابن المعتز : ٣٣٣ .
معن بن زائدة : الفهرست : ٢٣١
أبو المضرحى : الفهرست : ٢٣٢
المفضل المازني : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢٩٧
المفضل بن خالد السلمي : معجم الشعراء : ط . الحلبي : ٢٩٧
مقدس بن صبيح : تاريخ الطبری : ١٠ : ٢١٣
المقنع الكندي : الحيوان ١ : ٦٥
مكين العذري : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٤٥٦
أبو ملك الأعرج : الفهرست : ٢٣٠
المنذر الرقاشي : تاريخ الطبری ٩ : ٦٩

المنذر بن عبد الله بن المنذر بن المغيرة : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢٧١
المنذر بن مصعب بن شداد الدهلي الرقاشي : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢٧٠
منصور بن باذان الأصفهاني : طبقات ابن المعتز : ٣٤٤ ، ديوان أبي نواس
(ط . فاجتر) ٧٢

منصور النمرى : تاريخ الطبرى ١٠ : ٥٣ ، الأغاني ١٣ : ١٤٠ ، تاريخ بغداد

١٣ : ٦٦ ، أمالى المرتضى ٤ : ١٨٧ ، الشعر والشعراء : ٨٣٥ ، طبقات

• ابن المعتز : ٢٤٢ - ٢٤٨ . عيون التواريخ حوادث سنة ٢٢٠ هـ

منقذ بن عبد الرحمن الهلالى : تاريخ الطبرى ٩ : ١٤٦ ، معجم الشعراء : ٤٠٤ ،

الفهرست : ٢٣٠

منقذ بن عبد الله القريشى : ٣٢٩

موسى بن عبد الله بن حسن بن حسن بن على بن أبى طالب : الفهرست : ٢٣١ ،

معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢٨٨

موسى بن داود بن على بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب : معجم الشعراء : ٢٨٧

ابن المولى (محمد بن عبد الله بن مسلم) : الأغاني ٣ : ٢٨٦ ، معجم الشعراء ط .

الحلبي : ٣٤٢

المؤمل بن أميل المحاربى : تاريخ الطبرى : ٩ : ٣٠١ ، تاريخ بغداد ١٣ : ١١٧ ،

معجم الشعراء : ٣٨٤ ، الأغاني ١٩ : ١٤٧

المؤمل بن جميل بن يحيى بن أبى حفصة ، تاريخ بغداد : ١٣ : ١٨٠

المؤمل بن طائوت المعروف بالرازى : معجم الشعراء : ٢٩٩

ابن ميادة (الرماح بن أبرد) : الأغاني ٢ : ٢٦١ ، المؤتلف والمختلف : ١٢٤ ،

طبقات ابن المعتز : ١٠٦ ، الشعر والشعراء : ٤٨٤ ، عيون التواريخ حوادث

سنة ١٣٩ هـ .

ميمون الحصرى : الفهرست : ٢٣٣

ميمونة : صفة الصفوة ، حلية الأولياء .

(النون)

نابغة بنى شيبان : الأغاني ٧ : ١٠٦

ناهض بن ثومة : الأغاني ١٣ : ١٧٥

أبو نجدة النيمى : الفهرست : ٢٣١

أبو نخيلة : تاريخ الطبرى ٩ : ٢٧٣ ، طبقات ابن المعتز : ٦٣ : الشعر والشعراء : ٣٨١

الأغاني ١٨ : ١٣٩ ، المؤتلف والمختلف : ١٩٣

أبو نزار الضرير : تاريخ الطبرى ١٠ : ٣٠٠ ، كتاب بغداد : ١٥٨

نصر بن سعيد الأنصاري : تاريخ الطبري ٩ : ٢٢

نصر بن ميار : تاريخ الطبري ٨ : ١٨٣

نصيب مولى المهدي (أو نصيب الأصغر) : انظر : أبو الحجناء

نهار بن توسعة : تاريخ الطبري ٨ : ٢١١

أبو نواس (الحسن بن هاني) : تاريخ الطبري ١٠ : ٩٦ ، تاريخ بغداد ٧ :

٤٣٦ ، الفهرست : ١٦٠ ، الشعر والشعراء : ٧٧٣ ، طبقات ابن المعتز :

١٩٣ - ٢١٧

ابن نوفل : تاريخ الطبري ٨ : ٢٤١

(الهاء)

الهادي أبو محمد (موسى) بن محمد المهدي : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٢٨٩

هارون بن حماد الواسطي : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٤٦١

هارون الرشيد (الخليفة) معجم الشعراء ط . الحلبي : ٤٦٢

هارون بن سعد العجلي : الفرق بين الفرق : ١٥٣ ، معجم الشعراء ط . الحلبي :

٤٦١ ، عيون الأخبار ٢ : ١٤٥

أبو هاشم المطلبي : الفهرست : ٢٣١

ابن هرمة : انظر : إبراهيم بن هرمة

أبو هشام الباهلي البصري (عمرو بن عبد الرحمن بن الحلق) : الأغاني ١٣ : ٩٨ ،

معجم الشعراء : ٢١٦

أبو هلال الأحمد : طبقات ابن المعتز : ٣٢٩

هلال بن الأسعر : الأغاني ٣ : ٥٢

الهنازي : تاريخ الطبري ١٠ : ٢٩

أبو الهندي الأسدي (عبد الله أو عبد المؤمن أو غالب) بن ربيع) : تاريخ

الطبري ٨ : ٢٤٠ ، طبقات ابن المعتز : ١٣٦ - ١٤٢ ، الأغاني ٢٠ : ١٧٧

وما بعدها ، الشعر والشعراء ٤٢٩ ، عيون التواريخ حوادث سنة ١٣٠ هـ ،

أنساب الأشراف ١١ : ٩١٣ ، مسالك الأبصار ١ : ٣٨٩

أبو الهول الحميري : الفخرى في الآداب السلطانية : ١٧٧ ، الفهرست : ١٦٣ ،

تاريخ بغداد ١٢ : ٢٧٣ ، طبقات ابن المعتز : ١٥٣

أبو الهيثام (عامر بن عمارة بن خريم المري) : الورقة : ٢٣ ، الفهرست : ٢٣٣

(الواو)

- والبة بن الحباب : تاريخ الطبرى ١٠ : ١٨ ، تاريخ بغداد ١٣ : ٥١٨ ، طبقات
 ابن المعتز : ٨٧ ، الأغاني ١٦ : ١٤٨
 ورد بن حكيم : الفهرست : ٦٨
 وضاح اليمن : الأغاني ٦ : ٢١٤
 ابن أبي الوليد الزنديقي : الفهرست : ١٦٢
 الوليد بن يزيد : تاريخ الطبرى ٨ : ٢٩٠ ، الأغاني ٧ : ١٢ ، الفخرى فى
 الآداب السلطانية ، ١١٤ ، أمالى المرتضى : ١ : ٨٩ ، تاريخ الخلفاء :
 ١٦٦ ، أنساب الأشراف : ٨ : ٣٠٩ (مخطوط) .

(الياء)

- ابن يامين المصرى : الفهرست : ٢٣١
 يحيى بن بلال العبدى : معجم الشعراء : ٤٩٩ ، الفهرست : ٢٣١
 يحيى بن أبى حفصة : الفهرست : ١٦٠
 يحيى بن الحكم الغزالى : تفح الطيب ١ : ٤٤٥
 يحيى بن خالد بن برمك : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٤٨٨
 يحيى بن الزبير بن عمرو بن الزبير بن العوام : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٤٨٩
 يحيى بن زياد الحارثى : تاريخ بغداد ١٤ : ١٠٦ ، الفهرست : ١٦٢ ، ديوان
 أبى نواس (ط . فاجنر) : ٦٩
 يحيى بن زياد بن أبى خرابة البرجمى : تاريخ الطبرى ٩ : ٢٦٧ ، معجم الشعراء
 ط . الحلبي : ٤٨٦ (وفيه خطأ) (جرادة)
 يحيى بن زياد بن عبيد الله : معجم الشعراء : ٤٩٧
 يحيى بن سعيد الأنبارى : معجم الشعراء ط . الحلبي : ٤٩٠
 يحيى بن أبى طالب : الأغاني ٢٠ : ١٤٩
 يحيى بن المبارك (أبو محمد اليزيدى) : الورقة : ٢٧ ، معجم الشعراء ط . الحلبي
 ٤٨٧ ، طبقات ابن المعتز : ٢٧٢
 يحيى بن محمد بن مروان بن عبد الله بن أبى سليط ، معجم الشعراء ط . الحلبي :
 ٤٨٩

يحيى بن مروان بن سليمان بن أبي حفصة (أبو الجنوب) : معجم الشعراء ط .
الجلي : ٤٩٠

يحيى بن نعيم الثقفي : معجم الشعراء ط . الجلي : ٤٩٠

يحيى بن نوفل : البيان والتبيين ١ : ٣٠ .

يزيد بن ضبة : الأغاني ٧ : ٩٥

اليسع بن أيوب مولى حكيم بن حزام : معجم الشعراء ط . الجلي : ٢٠٦

يعقوب بن إسحق المخزومي : معجم الشعراء ط . الجلي : ٤٩٧

يعقوب بن داود : معجم الشعراء ط . الجلي : ٤٩٥

يعقوب بن الربيع الحاجب : الفهرست : ٢٣٢ معجم الشعراء ط . الجلي : ٤٩٧

يعقوب بن أبي عاصية السلمي : معجم الشعراء ط . الجلي : ٤٩٥

أبو الينبغي (العباس بن طرخان) : طبقات ابن المعتز : ١٣٠ ، الفهرست :

٢٣٤ ، عيون التواريخ ، حوادث سنة ٢٣٥ هـ

يوسف بن الحجاج الثقفي : الأغاني ٢٠ : ٩٤ (ولعله هو نفسه يوسف بن الصيقل)

يوسف بن الصيقل الواسطي : تاريخ الطبري ١٠ : ٤٤ ، الفهرست : ٢٣٢ ،

معجم الشعراء ط . الجلي : ٥٠٣

فهرس الأعلام

الهمزة

- آدم بن عبد العزيز : ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٦٠ ، ٢٧٨ ، ٣٠٠ ، ٥٩٥ .
 أبان بن عياش : ٥١١ .
 أبان اللاسقي : ١٣٣ ، ١٤٠ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٩١ ، ٢٠٧ ، ٢١١ ، ٢٢٣ ، ٢٥٠ - ٢٥٢ ، ٢٧٢ ، ٣٦٠ - ٣٦٣ ، ٣٨٤ ، ٤٠٠ ، ٤١٦ ، ٤٢٢ ، ٤٢٦ ، ٥٤٣ ، ٥٩٤ .
 إبراهيم بن آدم : ٧٥ ، ٢٨٧ ، ٢٩٣ ، ٣٠٦ ، ٣٠٩ ، ٣١٣ .
 إبراهيم التيمي : ٢٨٧ .
 إبراهيم بن حبيب القزاري : ٣٥٨ .
 إبراهيم السواق : ٥٠٤ .
 إبراهيم بن سبابة : ٢٧٩ .
 إبراهيم بن عبد الله بن الحسن : ٢٧٦ ، ٣٩٠ ، ٤٣٨ .
 إبراهيم بن القاسم : ٢٣٣ .
 إبراهيم اللبان : ٢٣١ .
 إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن العباس (إبراهيم الإمام) : ٤٠ ، ٤١ ، ٣٧٨ .
 إبراهيم بن المهاجر البجلي : ٣٨٤ .
 إبراهيم بن المهدي : ٤٢٧ .
 إبراهيم الموصلي : ٨١ ، ٤٤٠ ، ٤٨٧ ، ٤٨٩ ، ٥٥٥ ، ٥٨٢ ، ٥٩٧ ، ٥٩٩ .
 إبراهيم النعمي : ٢٨٧ .
 إبراهيم النظام : ٢٥٧ ، ٢٦٠ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٤٢٦ .
 إبراهيم بن هشام بن إسماعيل : ٣٩٦ .
 أبي بن حلف : ٢٢٧ .

- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن عبد الكريم الشيباني) : ٢٢٦ ، ٢٢٤ ، ٢٦٠ .
 أحمد بن إبراهيم الكاتب : ٢٤٤ .
 أحمد أمين : ١٣ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٩٨ ، ١٣٩ ، ١٦٤ ، ٢٢٣ ، ٢٦٩ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٣ ، ٣٥٥ ، ٣٩٦ ، ٤٠٢ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤٤٥ .
 أحمد بن بشير : ٢٣٣ ، ٤١٥ .
 أحمد بن جعفر الخراساني : ١٧١ .
 أحمد بن حرب : ٢٦٣ .
 أحمد بن روح : ٢١١ .
 أحمد الشايب : ١٤ ، ٣٨٩ .
 أحمد بن أبي طاهر : ١٢٨ ، ١٣١ ، ٣٦٣ .
 أحمد بن التمار الجوارى : ١٥ ، ١٤١ ، ١٦٤ ، ١٧٣ ، ٣٧٧ ، ٥٢٣ .
 الأحوص (عبد الله بن محمد الأنصاري) : ٥١١ .
 الأخطل (غياث بن غوث) : ١٤٣ ، ٤١٩ ، ٤٨٠ ، ٤٩٤ .
 الأخفش (أبو الحسن سعيد بن مسعدة) : ٢٣٤ .
 أدي شير : ٢٢٣ .
 ابن أذين الخمار : ٤٩٩ .
 أردشير بن بابك : ٨٩ .
 أرسطو : ٩٥ ، ٣٦٩ .
 ابن أرملة : ٤٧٧ .
 الأساورة : ٣٢ .
 استرابون : ٤٧٨ .
 إسحق بن خلف البهراني : ٢٧٩ ، ٣٥٩ .
 إسحق بن حنين : ٣٥٩ .
 إسحق بن سماعة المطيعي : ٤٢٨ .
 إسحق بن سويد العلوي : ٣٤٧ .

أنفريه جيد : ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ .
 أنطون رباط اليسوعي : ٢٣٤ .
 أنو شروان : ٨٩ .
 أنيس المقلبي : ١٦٤ ، ١٦٨ ، ٢٦٩ ،
 ٢٩٤ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢ .
 أوجست مولر : ١١٢ .
 أوس بن حجر : ٤١٨ .
 أوغسطس : ٥١٨ .
 أويس بن عامر القرني : ٧٤ .

الباء

الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) :
 ٢٢٧ ، ٢٢٨ .
 بالمر : ٤٩ .
 بالنيا : ١٣٨ .
 البترية : ٢٣٩ .
 البهري (أبو عبادة الوليد بن جيد الطائي) :
 ١٢٧ .
 البرامكة : ٤٦ ، ٨٠ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ،
 ٣١١ ، ٤٠٣ ، ٤١٣ ، ٤٣٩ .
 براون : ٢٢٢ .
 بركليسي : ٥١٨ .
 بروكلين : ١٢ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ،
 ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ،
 ٢٣٣ ، ٢٨٥ ، ٢٩٥ ، ٥٤١ ، ٥٦٨ .
 البرينية : ٢٣٧ ، ٢٣٨ .
 بشار بن برد : ٩ ، ١٥ ، ٩٨ ، ١٠٤ ،
 ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ،
 ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٤٠ ، ١٤١ ،
 ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٨٨ ،
 ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ ،
 ١٩٤ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢١٦ ،
 ٢١٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

إسحق الموصل : ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٠ ،
 ١٦١ ، ٤٤٠ ، ٤٩٩ .
 إسماعيل بن جعفر : ٤٣٣ .
 إسماعيل القراطيسي : ٢١١ .
 إسماعيل بن فيخت : ٤٣٥ .
 إسماعيل بن يمار : ٤٠٤ ، ٤٠٥ ،
 ٤٦٥ ، ٥٩٦ .
 أسود بن أبي كريمة : ٧٩ .
 الأسود بن يزيد النخعي : ٧٥ .
 أشجع السلمي : ١٥٢ ، ١٥٤ .
 أشرس بن عبد الله : ٨٠ .
 ابن الأشعث : ٣٥ ، ٣٧ ، ١١١ .
 الأصمعي (عبد الملك بن قريب) : ٨٣ ،
 ٨٦ ، ١٢٥ ، ١٣٩ ، ١٦٤ ، ١٨٩ ،
 ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٣٤ ، ٢٧٤ ،
 ٣٦٠ ، ٤٠٦ ، ٥٢٨ ، ٥٧١ .
 ابن الأعرابي (أبو عبد الله محمد بن زياد) :
 ١٢٥ ، ١٥٧ ، ١٦١ ، ٥٦٢ .
 الأعشى (ميمون بن قيس) : ٣٢١ ، ٤٢١ ،
 ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٨٠ ، ٤٨٥ ، ٤٩٦ .
 أعشى همدان (عبد الرحمن بن عبد الله بن
 الحارث) : ٣٤٦ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ .
 الأقرع بن حابس : ٢٢٧ .
 الأقيشر : ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٤٨١ ، ٤٩٩ .
 الفرد جيوم : ٥٤٥ ، ٩٤ ، ٩٧ ، ٢٨٥ .
 الإمامية : ٢٣٧ .
 امرؤ القيس : ٥١٣ ، ٥٤٣ ، ٥٦٧ ،
 ٥٨٥ .
 أمية بن أبي الصلت : ٤٤٧ .
 الأمين (الخليفة) : ٩ ، ٤٦ ، ٦٧ ، ٧١ ،
 ٧٢ ، ٧٤ ، ١٠٢ ، ١١٩ ، ١٢٠ ،
 ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٨٣ ، ٢٥٧ ،
 ٢٧٥ ، ٢٦٠ ، ٢٢٤ ، ٤٢٥ ،
 ٢٢٧ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٥٥ ،
 ٤٥٨ ، ٤٧٠ ، ٤٨٠ ، ٥٢٠ ،
 ٥٩٣ ، ٥٩٦ .

- جميل بن معمر : ٥١١ .
 الجناحية : ١٠١ ، ٢٠٦ ، ٢٣٧ .
 جنان الجارية : ٦٣ .
 أبو جندل : ٤٧٦ .
 الجهشياري (أبو عبد الله محمد بن عبدوس) :
 ١١٠ .
 جهم بن خلف المازني : ١٧٢ .
 جهم بن صفوان (أو الجهمية) : ٣٢٧ ،
 ٣٣٣ .
 جهور بن مرار : ٤٤ .
 جورجى زيدان : ١٢ ، ١٣ ، ١٩ ،
 ٣٣ ، ٥٤٥ ، ١١١ ، ٤٦ ، ١٧٣ ،
 ٢٣١ .
 ابن الجوزى (أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد)
 ٧٦ ، ٢٨٦ ، ٣٠٥ ، ٣١٢ ، ٣١٣ .
 جولد زهير : ٢٨ ، ٤٨ ، ٢٦٩ ، ٢٨٤ ،
 ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٦ ،
 ٣٥٠ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤١٥ ،
 ٤٧٥ .
 جوهر جارية ابن عون : ٢١٨ .
 جويلى : ٢٣٣ .
 جويو : ٥٣٦ .

الحاء

- أبو حاتم السجستاني : ٤٩١ .
 حاجب الفيل الشكري : ٤٣٠ .
 الحارث بن أسد المخاضى : ٢٨٧ ، ٣٠١ ،
 ٥١٢ .
 الحارث بن صريع : ٣٦ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ .
 الحارث بن عبد الله الخطمى : ١٨٣ .
 الحارث بن وعل : ٤٢١ .
 حامد عبد القادر : ٢٢٢ .
 الحاجاج بن يوسف الثقفى : ٢٤ ، ٢٧ ،
 ٣٥ ، ٣٧ ، ١١١ ، ١١٢ ، ٣٩٧ .
 الحاجاج بن يوسف النينى : ٥٢٩ .

- جارسيا جوميز : ١٣٨ ، ١٦٤ ، ١٨١ ،
 ٣٦٧ .
 الجارودية : ٢٣٩ .
 حامى : ٧٦ .
 جب : ١٢ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٨٦ ، ٥٥٣ .
 جملة بن الأيهم : ٤٧٧ .
 ابن الجراح (أبو عبد الله محمد بن داود) :
 ١٢٨ .
 الجراح بن عبد الله الحكى : ٣٩ .
 الجرجاني (أبو العباس أحمد بن محمد) :
 ٥٨٦ .
 الجرمى (أبو عمر صالح بن إسحق) : ٣٦٠ .
 جرير بن عطية الخطمى : ٨٠ ، ٨٤ ،
 ١٣٧ ، ١٤٣ ، ٣٧٠ ، ٤١٨ ،
 ٤١٩ ، ٤٢١ ، ٤٦٩ .
 الجعد بن درهم : ٢٢٣ .
 جعفر بن حامد : ٥٢٤ .
 جعفر بن الربيع : ٥٨٦ .
 جعفر بن سليمان : ١٣٩ ، ٢٣٩ .
 جعفر الصادق : ٢٣٨ ، ٢٥٥ ، ٣٤١ ،
 ٣٤٧ ، ٤٧٧ ، ٥١١ .
 جعفر بن عفان لقطاى : ٣٨٦ .
 جعفر بن محمد الأنماطى : ٦٧ .
 جعفر بن محمد بن حمدان : ١٣٠ .
 أبو جعفر المنصور : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ،
 ٤٨ ، ٦٦ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ١٠٢ ،
 ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٨ ،
 ١١٩ ، ٢٠٩ ، ٢٢٦ ، ٢٣٥ ،
 ٢٤٤ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٩٢ ،
 ٣٩٣ ، ٤٨٠ .
 جعفر بن يحيى البرمكى : ٢٣٤ ، ٥٤٨ ،
 ٥٧٩ .
 جعونة بن الصمة الكلابى : ١٣٧ .
 جميل صبيد : ١٤ ، ٤٧٤ ، ٤٧٨ ،
 ٤٨٠ ، ٤٩٢ .
 جميل المدور : ١١٧ .

الحربية : ٢٢٨ ، ٢٢٧ .
 أبو حرة : ٢٤ .
 حريث بن قطبة : ٣٥ .
 الحريوي (القاسم بن محمد) : ٥٧٧ .
 حسان بن ثابت : ٣٦٩ ، ٤٧٥ .
 حسان بن جعدة : ٤٣٨ .
 حسن إبراهيم حسن : ١٣ ، ٢٢٤ .
 الحسن بن إبراهيم بن عبد الله : ٤١٢ .
 أبو الحسن الأخفش : ٥٣٥ .
 الحسن البصري : ٢٩ ، ٧٥ ، ٢٨٦ ،
 ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ .
 ٢٩٥ ، ٣٠٢ ، ٥٩٥ .
 أبو الحسن الزياتي : ١٣٠ .
 الحسن بن زيد : ٣٥٢ .
 الحسن بن سهل : ٥٤٢ .
 الحسن بن علي بن أبي طالب : ٤٧ ، ٣٦٥ .
 حسنة جارية المهدي : ٢١١ .
 الحسين بن جميل : ١٣٧ .
 الحسين الخياط : ٢١١ .
 الحسين بن الفضاك (الخليج) : ١٤٠ ،
 ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢٢٠ ، ٤٥٨ ،
 ٤٨٥ ، ٤٩١ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ،
 ٤٩٩ ، ٥٠٣ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ،
 ٥٢٢ ، ٥٢٧ .
 الحسين بن عبد الله بن عبيد الله : ٢٣٢ .
 الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي :
 ٣٩٠ .
 الحسين بن علي بن أبي طالب : ٣٠ ، ٣٣ ،
 ٤٧ ، ٢٠٤ ، ٣٣٩ ، ٣٦٥ .
 الحسين بن مطير : ١٧١ .
 الحسين السجار : ٣٣٤ .
 الحصري القيرواني (أبو إسحق إبراهيم بن علي) :
 ١٠٤ ، ٤٤٩ .
 الخطبة (جرول بن أوس) : ٤١٩ ، ٥٥٤ .
 حفص الأموي : ٤٣٩ .

الحاء

الحاركي (أحمد بن إسحق) : ٢١٨ ، ٢١٩ ،
 ٢٢٠ ، ٢٧٩ ، ٤٦٦ ، ٥١٣ ، ٥٢٢ .
 خالد اللريوش : ٧٣ ، ٢٩٠ .

الدال

- دار مشتير : ٢٢٣ .
 داريوس : ٤٩ .
 داني : ٢٩٤ .
 ابن داود الجراح : ٣١١ .
 داود بن وزير الواسطي : ٢١٣ ، ٢١٢ .
 داود بن زيد : ١٦٦ .
 ابن داود بن علي : ٢٢٢ .
 داود بن يزيد : ٢٧٧ .
 ابن الداية : ٣٦١ .
 ابن دحية الكلبي : ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ .
 دختكا : ٢٠٤ .
 أبو دعامة العبسي : ١٣٠ .
 دعلج الخزاعي : ١٣٠ ، ١٩٩ ، ٢١١ ، ٢٤٥ - ٢٤٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٤٢٧ ، ٥٩٦ .
 دقا - المغنية : ٢١٤ .
 أبو دلامة (زناد بن الجون) : ٦٦ ، ١٩٦ ، ٢٠٩ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٧٩ ، ٥٥٥ ، ٥٩٤ .
 أبو دلف القاسم بن عيسى : ٤٦٧ .
 الدميري (كمال الدين محمد بن موسى) : ٥٤٤ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ .
 دوزي : ٢٦ .
 دى جوية : ٣٥٠ .
 الديصانية : ٩٤ ، ٩٦ ، ٢٢٤ ، ٢٤٨ ، ٢٥٣ ، ٣٣٧ .
 ديك الجن الحمصي : ٢٧٩ .

الذال

- ابن أبي ذئب : ٣٨٠ .
 ذات الحال : ٦٣ .
 أبو ذر الغفاري : ٧٤ .
 ذو الرمة (غيلان بن عقبة) : ٨٣ ، ٨٤ .
 ذو النون المصري : ٥١١ .

- خالد بن عبد الله القسري : ٢٣٦ ، ٢٢٥ ، ٤٢٠ ، ٤٣٠ .
 خالد القناس : ٤٥٦ ، ٤٥٧ .
 خالد بن هشام الخزوي : ٦٠ .
 ابن الخباز : ٣١٢ ، ٥٩٥ .
 خدايش : ٣٦ ، ٣٤ .
 خداش : ٢٣٦ .
 ابن خدام الأسدي : ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٢٩ .
 الحرمدينية : ٢٢٥ .
 الحريمي (إسحق بن حسان) : ١٧٥ ، ٢٠٢ ، ٤٠٥ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦١ ، ٥٣٩ ، ٥٩٦ .
 الحرمة : ٢٣٦ .
 خزيمه بن حسان : ٤٤٣ .
 أبو الخطاب الأسدي : ٢٠٦ .
 أبو الخطاب البجلي : ١٧٢ .
 أبو الخطاب النخاس : ٦٣ .
 الخطابية : ١٠١ ، ٢٠٦ ، ٢٣٧ ، ٢٥٥ ، ٢٥٩ ، ٢٨٩ ، ٣٤٧ - ٣٤٨ .
 أبو الخطار : ١٣٧ .
 الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي) : ٧٠ ، ٧١ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١١٨ ، ٢٣٣ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٣ ، ٢٦٥ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١٢ ، ٣٦٢ ، ٥٠٨ ، ٤١٥ .
 ابن خلدون : ٢٣ ، ٥٧ ، ١١٨ .
 خلف الأحمر (أبو محرز خلف بن حيان) : ٥٥٢ ، ٤٠٠ .
 الخليل بن أحمد : ٥٣٥ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٩ .
 خليل مردم : ٢٤٣ .
 الخوارج : ٩٩ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣٢٠ ، ٣٢٤ - ٣٢٦ .
 الحياط المعتز : ٢٢٣ ، ٢٢٨ .

الراء

- رواية من المجاح : ٤٧٠ ، ٣٥٦ .
 رابعة العدوية : ٢٨٧ ، ٢٩٠ - ٢٩٢ ،
 ٢٩٣ ، ٣٠٩ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ،
 ٥١١ ، ٥٩٥ .
 رابعة (أو رابعة الشامية) : ٢٨٧ .
 الراغب الأصفهاني (أبو القاسم حسين بن محمد) :
 ٢١٤ ، ٢٢١ ، ٢٦١ ، ٣٩٦ ،
 ٤٧٩ .
 ابن رامين : ٦٣ .
 الراوندية : ١٠١ ، ٢٣٥ .
 الربيع بن خثيم الكوفي : ٢٨٤ .
 ربيعة الرقي : ٥٠٤ ، ٥٢٦ ، ٥٥٥ .
 رزين بن زنادورد المروزي : ٤٣٦ ، ٥٤١ ،
 ٥٤٢ ، ٥٤٩ ، ٥٩٨ .
 رزين الكاتب : ٢١١ .
 رسته بن أبي الأبيض : ١٤٠ .
 رشر : ٢٩٢ .
 ابن رشيقي القيرواني : ٨١ ، ١٥٨ ، ١٦١ ،
 ٢٠٣ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ،
 ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٣٧ ، ٤٥٣ ،
 ٤٥٤ ، ٥٠٠ ، ٥٤٣ ، ٥٤٨ .
 ابن ربيعة المدني : ٥٠٩ ، ٥٩٨ .
 الروافض : ٩٩ .
 روح بن حاتم : ٢١٥ .
 ابن الرومي : ٥٧٢ .
 رياح بن عمرو القيسي : ٧٦ ، ٢٨٦ .
 الرياشي (أبو الفضل العباس بن الفرج) :
 ٣٥٤ .
 ربحانة : ٢٨٧ ، ٣١٣ ، ٣١ : ٥٩٥ .

الزاي

- زبدة : ٢٨٧ .
 الزيرقان بن بدر : ٤١٩ .
 زرادشت أو الزرادشتية : ٤٥ ، ٩٧ ،

- ١٤٦ ، ٢٠١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ،
 ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٣ ،
 ٢٢٥ ، ٢٣٦ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ،
 ٢٣٧ ، ٣٤٨ ، ٣٩٩ .
 زرارعة بن عيسى النخعي : ٢٢٧ .
 زرزر الرقاء : ٢١٨ .
 الزروانية : ٢٢٥ .
 زكي مبارك : ٥١٠ .
 زكي المحاسني : ١٤ ، ٥٧٦ .
 ابن أبي زمزة : ١٣٦ .
 زنبور : ٢١١ .
 زهير بن أبي سلمى : ٣٧٤ ، ٤٤٧ ،
 ٥٥٤ ، ٥٧٠ .
 ابن أبي الزوائد : ٤٣٠ ، ٤٣١ .
 زياد بن أبيه : ٢٧ ، ٣٧ ، ٤٩ .
 زياد الأعجم : ٨٣ ، ١٤٨ ، ١٨١ ،
 ٤١٦ .
 أبو زياد الكلابي : ١٧٢ .
 أبو زيد الأنصاري : ٨٦ ، ١٦٤ .
 زيد بن حل بن الحسن : ٤٧ ، ٣٤٦ ،
 ٤٢٥ .
 الزيدية : ١٤٤ ، ٢٣٧ ، ٢٦٤ ،
 ٢٦٨ ، ٣٤٩ - ٣٥٢ .
 زيشب بنت جحش : ٢٥٤ .

السن

- سانتيانا : ٥٣٤ .
 السبية : ٩٩ ، ٣٤٦ - ٣٤٧ ، ٣٤٩ ،
 سديف بن ميمون : ٣٩٠ .
 السري بن خبيل الرحمن : ٤٧٧ .
 ابن مريج : ٥٨ ، ٨٩ .
 ابن سعد (محمد بن سعد بن منيع) : ٢٨ ،
 ٤٧٦ .
 سعد بن هاشم بن سعيد : ١٢٧ .

السيد الحميري (إسماعيل بن محمد بن يزيد) :

١٣٠ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٢٢ ،

٢٢٣ ، ٢٢٩ - ٢٤٢ ، ٢٤٤ ،

٢٤٥ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٧٨ ،

٢٨٧ - ٢٨٩ ، ٤٧٧ ، ٥٥٣ ،

٥٥٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ .

سيد نوفل : ١٤ ، ٤٦١ .

سيديو : ١١٦ .

السيانية : ٢٢٥ .

السيوطي (جلال الدين محمد الرحمن) :

٢١٠ ، ٢٤١ ، ٥٤١ .

الشيخ

الشابشي : ٦٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ .

شارل بلا : ٤٠٥ .

أبو الشبل البرجسي : ٤٩٨ .

أبو شبل حاصم بن وهب : ٥٢٨ .

أبو شبل العقيل : ١٧٢ .

أبو الشبل الكوفي : ٢٠٧ .

شبليل بن عرمرة الضبي : ١٧٢ .

شراعة بن الزندبود : ١٤٧ .

أبو شراعة : ٨٠ ، ١٧١ .

ابن شرف القيرواني : ٥٦١ ، ٥٦٢ .

شريك : ٤٤ ، ٢٩٩ .

شريك القاضي : ٤٧٦ .

شقيق البلخي : ٢٨٧ ، ٢٩٣ ، ٣٠١ .

شكري فيصل : ٢٥ ، ٢٨ ، ١٧٢ .

شكبير : ٥١٨ .

أبو الشحقيق (مروان بن محمد) : ١٦ ،

١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٩٠ ، ٢١١ ،

٤٢٢ ، ٤٣٢ ، ٥٥٥ .

الشميطية (أو أحمد بن شميطة) : ٣٤٩ .

الشهرستاني : ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢١ ،

٣٢٩ .

شوق صيف : ١٤ ، ٢٠ ، ٨٤ ، ١٢٣ ،

سعد بن أبي وقاص : ٧٤ .

سعدون المجنون : ٣١٣ .

سعيد بن السختركان : ٤٠٠ ، ٤١٥ .

أبو سعيد الخنزي : ٣٨١ .

سعيد بن زيد : ٧٤ .

أبو سعيد السكري (الحسن بن الحسين) :

١٢٨ ، ١٣٦ .

سعيد بن عفير : ١٣٧ .

سعيد بن وهب : ٢١٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ،

٥٢٢ ، ٥٨٣ ، ٥٩٥ ، ٥٩٩ .

سفیان الثوري : ٧٦ ، ٢٨٧ ، ٣٨٠ .

ابن السكيت : ١٣٨ ، ١٣١ .

ابن سلام الحمصي : ٩٠ ، ١٢٣ ، ١٢٧ .

سلامة الزرقاء : ٦٣ .

سلم بن عمرو الخاسر : ١٦ ، ١٤٠ ،

١٥٣ ، ٢٧٦ ، ٣٧٣ ، ٥٤١ .

سم بن قتيبة : ١٦٦ ، ٥٥٢ .

سلمة بن عياش : ٣١٢ .

سلمونة : ٢٨٧ .

سليمان بن الوليد (الأعمى) : ٢٧٨ ، ٤٥٢ .

أبو سليمان الداراني : ٢٨٧ ، ٢٨٩ .

سليمان بن داود الهاشمي : ١٦٥ .

سليمان بن سهل بن ثبيحت : ٢١٢ .

سليمان بن عبد الملك بن مروان : ٣٧ ، ٥٨ ، ٤٧٩ .

سليمان بن منصور : ٤٢٨ .

سليمان بن هشام بن عبد الملك : ٦٠ .

السلمانية : ٢٣٩ .

ابن السلك : ٢٨٧ .

المنية : ١٠١ ، ٢٧٣ ، ٢٨٥ ، ٢٩٦ .

سبأذ : ٤٤ .

سند بن علي : ١٢٦ .

سهل بن سلامة الأنصاري : ٧٣ ، ٢٩١ .

سهل بن هارون : ٣٦٣ ، ٤٠٠ ، ٤١٥ .

سهر القهاري : ٣٢٥ ، ٣٥٠ .

سيويه : ٨٦ ، ٤١٤ ، ٤١٦ ، ٥٥٦ .

أبن سيحان : ٤٧٩ .

الطام

- طارق بن زياد : ٣٦٧ .
 طاهر بن الحسين : ٤٦ .
 الطبري (محمد بن جرير) : ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٨٠ ، ١١٦ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٢ ، ٢٣٤ ، ٢٤٤ ، ٣٢٩ ، ٣٩٨ ، ٤٠٢ ، ٤٢٥ ، ٤٣٠ ، ٤٣٩ ، ٤٤٤ ، ٥٢٩ .
 طرخون : ٣٦ .
 الطرماح بن حكيم : ٢٨٣ ، ٤٤٧ .
 طريح بن إسماعيل الثقفي : ٩٠ ، ١٧٠ .
 ابن الطقطقي (محمد بن علي بن طباطبا) : ٢٤١ .

طلحة بن صبيد الله : ٧٤ .

- طه حسين : ١٦ ، ١٩ ، ٢٨ ، ٥٣ ، ٥٨ ، ٨٧ ، ١٠٨ ، ١٢٣ ، ١٤٥ ، ١٦٣ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ ، ٣٥٥ ، ٣٦٧ ، ٤١٧ .
 طيفور (أحمد بن أبي طاهر) : ٤٦ ، ٦٧ ، ٩٣ ، ٣٠٢ ، ٥٦٤ .
 طيفور بن منصور الحميري : ٥٤١ .

العين

- (السيدة) عائشة : ١٠٨ ، ٢٣٩ ، ٣٤٠ ، ٤٧٦ .
 العاص بن وائل : ٢٢٧ .
 عامر بن الطاطيل : ٤١٨ .
 عامر بن قيس : ٧٤ .
 عبادة الجارية : ٦٣ .
 ابن عباس : ٢٢٧ .
 العباس بن الأحنف : ١٢٦ ، ١٨٢ ، ٢٢٠ ، ٣٣٥ ، ٥٠٩ ، ٥١١ .
 ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٨٤ .

- ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٤١٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٣٧ ، ٥٥١ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ .
 أبو الشيص (محمد بن عبد الله الخزاعي) : ١٦٨ ، ١٧٧ ، ٤٥٨ ، ٤٦١ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٣ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٥٥ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٩٧ ، ٥٩٩ .
 شيدر : ٢٢٣ .
 شيطان الطاق (محمد بن علي بن النعمان) : ٣٤١ .
 الشيعة : ٩٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢٥ ، ٣٣٦ ، ٣٥٢ .

الصاد

- صالح (صاحب المصلي) : ٦٧ .
 صالح بن بشير المري : ٧٥ ، ٢٨٧ .
 صالح بن عبد القدوس : ١٧٦ ، ١٧٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٧٣ ، ٣٢٣ ، ٣٣٤ ، ٤٤٩ ، ٤٥٣ ، ٤٦١ ، ٥٩٤ ، ٥٩٧ .
 ابن أبي صبح : ١٧٢ .
 الصخاري بن شبيب : ٣٢٥ .
 صديق : ٢٢٣ .
 صفوان الأنصاري : ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٤ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ .
 الصميل بن حاتم : ١٣٧ .
 الصولي (أبو بكر محمد بن يحيى) : ٨٦ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ٢٥٠ ، ٢٦١ ، ٣٦٢ .

الضاد

- الضحاك بن قيس الشيباني : ٣٢٥ .

عبد الله بن جعفر : ١٠٩ .
 عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي
 طالب : ٤٧ ، ٣٥٢ ، ٣٨٩ .
 عبد الله بن الزبير : ٢٣ ، ٨٩ .
 عبد الله بن سبأ (أو السبئية) : ٣٤٦ - ٣٤٧
 عبد الله بن طاهر : ١٣٠ ، ٥٦٤ .
 عبد الله الطيب المجذوب : ٣٠١ ، ٥٢٨ ،
 ٥٤٣ ، ٥٦٩ ، ٥٨٩ .
 عبد الله بن العباس : ٢٠٤ ، ٣٧٨ .
 عبد الله بن علي : ٤٤ .
 عبد الله بن عمر بن حرب الكنتلي : ٢٣٨ .
 عبد الله بن عمر العجلي : ٣٩٣ - ٣٩٥ ،
 ٤٣٩ ، ٥٩٦ .
 عبد الله بن المبارك : ٣١٠ - ٣١١ ، ٥٩٥ .
 عبد الله بن سمود : ٧٤ .
 عبد الله بن مصعب : ٤٣٨ .
 عبد الله بن معاوية : ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ،
 ٢٣٢ ، ٢٧٦ .
 عبد الملك بن عبد الرحيم الخارثي : ١٧٠ .
 عبد الملك بن مروان : ٣٧ ، ٤٩ ، ٥٧ ،
 ١٠٩ ، ٣٩٢ ، ٤١١ ، ٤٧٩ .
 عبد الواحد بن زيد : ٧٥ ، ٢٨٧ ، ٥١١ ،
 ٥١٢ .
 أبو العبر الهاشمي : ١٩٥ ، ٥٢٢ .
 أبو عبد القاسم بن سلام : ١٠٨ ، ٢٠٨ .
 عبيد الله بن زياد : ٣٠ ، ٣١ ، ٦٧ ، ٧٩ .
 عبيد الله بن قريمان : ١٣٨ .
 عبيد الله بن قيس الرزيق : ٣٩٣ .
 أبو عبيدة ممر بن المثنى : ٨٦ ، ١٣٠ ،
 ١٦٤ ، ٤٠٠ ، ٤١٤ ، ٤١٦ .
 العتابي (كلثوم بن عمرو) : ٩٣ ، ١٣١ ،
 ١٤٠ ، ١٦٩ ، ٣١٠ ، ٣٢٩ ، ٣٦٣ ،
 ٤٦٠ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٨ -
 ٥٨٠ ، ٥٩٥ ، ٥٩٩ .
 أبو العتاهية (إسماعيل بن القاسم) : ٩ ،
 ١٥ ، ١٦ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٢٤ ،

٥٩٨ ، ٥٩٩ .
 أبو العباس الأعمى : ٣٩٢ ، ٤٣٩ ، ٥٩٦ .
 أبو العباس السفاح (عبد الله بن محمد) :
 ٤٠ ، ٤٤ ، ٢٣٥ ، ٣٧٨ ، ٣٨٧ ،
 ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٥ .
 العباس بن عبد المطلب : ٤٠ ، ٣٧٧ ، ٣٨٩ .
 عباس محمود العقاد : ١٦ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ،
 ٢٦٠ ، ٧٠ ، ٥١٩ .
 عباس بن قاصح : ١٣٨ .
 عبد الحميد الكاتب : ٤٢ .
 عبد الحميد يونس : ١٩٢ ، ١٩٣ .
 عبد الخالق بن عبد الواحد بن بشير : ٣٧٥ .
 ابن عبد ربه : ٣٩٦ ، ٤٠١ .
 عبد الرحمن بدوي : ٩٩ ، ٢٠٧ ، ٢٣١ ،
 ٢٩١ ، ٥١٢ .
 عبد الرحمن بن الحكم : ٣٦٧ .
 أبو عبد الرحمن العتيبي : ٤٣٣ .
 عبد الرحمن الداخل : ١٣٧ ، ١٣٨ ،
 ١٨١ ، ٤٦٣ .
 عبد الرحمن بن عبيد : ١٣٠ .
 أبو عبد الرحمن العطوي : ٣٣٤ .
 عبد الصمد بن عبد الأعلى : ٢٤١ .
 عبد الصمد بن الفضل : ٤١٦ .
 عبد الصمد بن المفضل : ١٩٤ ، ٤٤١ ، ٥٢٥ .
 عبد العزيز الدوري : ١٣ ، ٣٩ ، ٤٠ ،
 ٤١ ، ٦٨ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٢٣٦ .
 عبد العزيز بن سليمان الراسبي : ٢٨٧ .
 عبد العزيز بن مروان : ١٣٦ .
 عبد القاهر الخدادى : ٢٣٢ ، ٢٧٣ ،
 ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٢٩ ، ٣٣٦ ،
 ٣٤٦ ، ٣٤٨ .
 عبد القاهر الجرجاني : ٥٣٣ .
 عبد الكريم بن إبراهيم : ٨١ .
 عبد الكريم بن أبي الموجاء : ٢٣٢ ، ٢٣٤ ،
 ٢٧٣ .
 عبد الله بن أبي أمية : ١٥٣ .

أبو العلاء المعري : ٢٢٩ ، ٢٤٢ ، ٥٤٠ .
 علان بن الحسن الشعوبي : ٤٠٠ ، ٤١٥ .
 علقمة الأسود : ٢٨٧ .
 علقمة بن عيدة : ٤٧٥ .
 علي بن آدم : ٥٠٧ ، ٥٩٨ .
 علي بن ثابت : ٢٧٩ ، ٤٤٦ .
 علي بن جبلة (السكر) : ٣٧٣ .
 علي بن إلهم : ٦٣ ، ٢٤٠ ، ٤٥٥ ،
 ٤٥٦ ، ٥٨٣ ، ٥٩٩ .
 أبو علي الحرمازي : ١٧٢ .
 علي بن الخليل الكوفي : ٢١٢ ، ٢١٣ ،
 ٢١٨ ، ٢٧٢ ، ٤٠٨ ، ٤٨٦ ،
 ٤٨٩ ، ٥٩٤ ، ٥٩٧ .
 علي بن داود : ٣٦٢ ، ٣٦٣ .
 علي الزبيدي : ١٧ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ،
 ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ،
 ٣١٥ ، ٣١٦ .
 علي بن أبي طالب : ٢٧ ، ٣٣ ، ٤٧ ،
 ٧٤ ، ١٠٨ ، ٢٣٨ ، ٢٧١ ،
 ٢٧٣ ، ٣٢٤ ، ٣٣١ ، ٣٣٨ ،
 ٣٤١ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٦ ،
 ٣٥٠ ، ٣٦٤ ، ٣٧٠ ، ٣٧٧ ،
 ٣٨٩ ، ٣٩٣ .
 علي بن عبد العزيز الجرجاني : ٥٦٦ ، ٥٦٧ .
 علي بن عبد الله بن العباس : ٤٠ ، ٣٧٨ .
 علي بن عيسى : ٧٢ .
 علي بن الفرج : ٤٥٧ .
 علي بن الفضل : ٦٢٧ .
 علي بن كثير : ٣١٩ .
 علي بن محمد بن جعفر : ٤٣٣ .
 علي بن المحسن : ٤٥٧ .
 علي بن محمد السيماطي : ١٣١ .
 علي بن موسى الرضا : ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٣٨٩ ،
 العلياية : ٩٦ .
 علية بنت المهدي : ٧١ .
 ابن عماد القتي : ١٢٨ ، ١٣٠ .

١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣١ ،
 ١٣٣ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ، ٢٠٠ ،
 ٢٢١ ، ٢٢٩ ، ٢٦٢ - ٢٧١ ،
 ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ،
 ٢٩٠ ، ٢٩٢ - ٣٠٤ ، ٣٠٧ ،
 ٣٠٨ ، ٣٢٤ ، ٣٤٨ ، ٣٦٥ ،
 ٣٧٣ ، ٣٧٥ ، ٣٨٦ ، ٤٠٢ ،
 ٤٤٦ ، ٤٥٢ ، ٥٢٨ ، ٥٣٩ ،
 ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ،
 ٥٤٥ ، ٥٤٧ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ،
 ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٦٠ - ٥٦٤ ،
 ٥٧٠ ، ٥٨٦ - ٥٨٨ ، ٥٩٠ ،
 ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٩ .
 عتبة : ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ .
 العتيبي : انظر (أبو عبد الرحمن العتيبي) .
 عثمان بن عفان : ٢٦ ، ٢٧ ، ٥٣ ، ٥٤ ،
 ٥٥ ، ٥٨ ، ٨٩ ، ١٠٨ ، ٢٠٤ ،
 ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٨٤ ، ٣٢٤ ،
 ٣٤٤ ، ٣٧٧ ، ٤٧٨ ، ٥٩٢ .
 عثمان بن مظعون : ٧٤ .
 عثمان بن شيك : ٢٣٥ .
 العجاج بن عبد الله بن ربيعة : ٣٥٦ .
 عدي بن الرقاع : ٤٧٣ .
 عدي بن زيد المبادي : ٢٨٠ ، ٢٨١ ،
 ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٤٧٥ .
 ابن عرادة : ٢٨ ، ٤٢٣ .
 العرجي : ٥١١ .
 عريب (جارية المأمون) : ٥٢٤ .
 عريب الجارية : ٦٣ .
 عطاء السلي : ٢٨٧ .
 أبو عطاء السدي : ٤٤ ، ٨٢ ، ٨٣ ،
 ١٤٨ ، ٣٩١ ، ٤١٦ .
 عقبة بن الأشعث : ٤٥٨ ، ٤٨٨ .
 عكاشة بن عبد الحميد : ٥٠٨ ، ٥٩٨ .
 أبو عكرمة السراج : ٣٩ .
 عقبة بن أبي معيط : ٢٢٧ .

- عون العبادي : ٦٧ .
 ابن عون نافع بن عون : ٢١٨ .
 عيسى بن شافع : ١٣٦ .
 ابن أبي عبيدة : ١٩٨ ، ٢١١ ، ٢٣٣ ،
 ٤٥٤ ، ٥٨٣ .

الغين

- غالب بن الحارث الكلبي : ١٧١ .
 غريب بن عبد الله : ١٣٨ .
 ابن غرصة : ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤١٧ .
 الغزالي : ٢٢٤ .
 ابن الغسيل : ٢٩ .
 الغمر بن أبي الغمر (الخليلي الشامي) : ٢١٩ .
 الغمر بن يزيد : ٤٠٥ .

الفاء

- ابن الفارض : ٥١٣ .
 فاطمة (بنت الرسول) : ٣٥٠ ، ٣٥١ ،
 ٣٨٩ ، ٣٧٨ .
 فان شن : ١٠٣ .
 فان فلوثن : ٣٢٨ ، ٣٩٩ .
 الفراء (أبو ذكريا يحيى بن زياد) : ٨٦ ،
 ١٦٤ .

- أبو الفرج الأصفهاني (علي بن الحسين القرشي)
 ٥٨ ، ٦٠ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ١٣٣ ،
 ١٤١ ، ١٤٦ ، ١٧٠ ، ١٧١ ،
 ١٧٢ ، ١٧٧ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ،
 ٢١٠ ، ٢٢٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ ،
 ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٠ ،
 ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ،
 ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٠ ،
 ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٩ ،
 ٣١٠ ، ٣١٢ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ .

- ابن عمار : ١٣١ .
 عمار ذو كنان : ٥٩ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ،
 ٢٠٨ ، ٢١٥ ، ٤٨١ ، ٥٩٧ .
 عمار بن ياسر : ٧٤ .
 عمار بن يزيد : ٢٣٦ .
 عمارة بنت عبد الوهاب الثقفي : ٤٢٢ .
 عمارة بن عقيل : ١٧١ ، ٣٧٥ .
 العناني (محمد بن ذؤيب) : ٨٠ ، ١٧٩ .
 عمر بن الخطاب : ٢٦ ، ٣٢ ، ٥٢ ،
 ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٧٤ ، ٨٦ ،
 ٨٧ ، ٨٨ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ،
 ١١٤ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٦٥ ،
 ٣٧٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٤١٩ ،
 ٤٧٦ .
 عمر بن أبي ربيعة : ١٤٤ ، ٥٠١ ، ٥٠٦ ،
 ٥١٣ ، ٥١٤ .
 عمر بن عبد العزيز : ٣٨ ، ٣٩ ، ٥٨ ،
 ٨٥ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٧ ، ٣٣٨ ،
 ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٤٧٦ ، ٤٧٩ .
 عمر الكلواذي : ٦٠ .
 عمران بن حطان : ٣٢٢ ، ٣٢٣ .
 عمران بن هلباه : ٤٢٠ .
 عمران بن حسان بن هاني : ٢١٩ .
 عمرو بن الحسن الإباضي : ٣٢٦ .
 عمرو بن عبد الملك مول بني فجع : ٢١٧ .
 عمرو بن عبيد : ٢٧٣ ، ٣٢٤ .
 أبو عمرو بن العلاء : ٣٥٧ ، ٤١٨ ،
 ٤٢٩ ، ٥٥٢ .
 عمرو بن كلثوم : ٩٣ ، ٤٧٤ .
 عمرو بن المغيرة الصيرفي : ٣١٢ ، ٥٩٥ .
 عمرو بن عبد الملك الوراق : ١٨٤ ، ١٨ ،
 ١٨٧ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٤٩٨ .
 أبو عمير النخاس : ٦٣ .
 عنان جارية الناطق : ٦٣ ، ٢١٢ ، ٢١٧ .
 عنزة العبيسي : ١٣٣ .
 عوف بن محم الخزامي : ١٩٨ ، ١٩٩ .

القاف

- أبو قابوس النصراني : ٩٧ ، ٢١١ ، ٢١٢ .
 ابن قتيبة الدينوري : ١٠٤ ، ١٢٧ ، ١٥٨ ،
 ١٥٩ ، ٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ،
 ٢٣٤ ، ٢٥٤ ، ٢٦٥ ، ٢٤٣ ،
 ٤١٦ ، ٥٤٠ ، ٥٦٢ .
 قتيبة بن مسلم : ٣٧ .
 قدامة بن جعفر : ١٧١ ، ٣٦٩ ، ٥٢٣ ،
 ٥٥٣ .
 القدرية : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠١ .
 القفطي : ٨٨ ، ٩٦ .
 قورش : ٤٧٨ .

الكاف

- كارل بيكر : ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٢ ، ١٧٥ .
 كامل الحناني : ١٣٧ .
 الكاملية : ٢٢٩ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ،
 ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٤٨ .
 كثير عزة : ٢٢٧ - ٢٣٩ ، ٢٤٢ ،
 ٣٥١ ، ٣٧٠ ، ٥٩٥ .
 كبير النوى الأثر (أو الزيدية البقرية) :
 ٢٦٤ ، ٢٤٨ .
 الكربية (أو أبو كرب الضريز) : ٣٤٩ .
 الكساني (علي بن حمزة) : ٨٦ ، ١٦٤ ،
 ٣٥٩ .
 الكفية : ٤٢ .
 ابن الكلبي (هشام بن محمد بن السائب) :
 ٢٢٧ ، ٤١٤ .
 الكيت بن زيد الأسدي : ١٤٤ ، ٣٤٩ -
 ٣٥٢ ، ٣٧٨ ، ٢٨٦ ، ٤٢٣ ، ٥٩٥ .
 الكلبي (محمد بن يوسف بن يعقوب) :
 ١٣٦ ، ١٢٧ .
 كيسان أبو عمرة : ٣٣ .
 الكيسانية : ٢٣٧ .
 الكيومرثية : ٢٢٥ .

- ٣٢٢ ، ٣٢٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٦ ،
 ٣٧٤ ، ٣٨٢ ، ٤٠٩ ، ٤١٣ ،
 ٤٧٧ ، ٤٨٣ ، ٤٩١ ، ٥٠٦ ،
 ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٢٢ ، ٥٥٢ ،
 ٥٥٥ ، ٥٧١ .
 الفرزدق (هشام بن غالب) : ٨٣ ، ١٣٧ ،
 ١٤٣ ، ٢٨٣ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ،
 ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٦٩ .
 أبو فرعون الساسي : ١٧٨ ، ١٩٠ .
 فرثيسكو جبريل : ٢٣٤ .
 فريد : ٢٣٥ .
 الفضل بن الربيع : ١٦٧ .
 الفضل بن سهل : ٤٠٠ .
 الفضل بن عبد الصمد الرقاشي : ١٤٠ ،
 ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٩ ،
 ٣٥٤ ، ٤٠٠ ، ٤٣٩ .
 الفضل بن عيسى : ٤١٦ .
 ابن فضل الله العمري : ٤٩٩ .
 الفضل بن يحيى : ٤٦ ، ١٥٢ .
 الفضيل بن عياض : ٧٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٣ ،
 ٣٠٥ .
 ابن الفقيه الهمداني : ١٣٠ .
 فلهوزن : ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ،
 ١١٢ ، ٢٠٥ ، ٣٢٤ ، ٣٢٨ ،
 ٣٤٧ ، ٣٩٧ .
 فورز : ٢٢٢ .
 فون جرونباوم : ٩ ، ١٦ ، ١٠٢ ، ٢٨٥ ،
 ٢٨٨ ، ٣٢٢ ، ٤٦٣ .
 فون كريمير : ١٣ ، ٣٧ ، ٥٦ ، ٩٧ ،
 ٩٨ ، ١١٢ ، ٢٠٧ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ،
 ٢٢٥ ، ٢٣٠ ، ٢٧٦ ، ٢٨٥ ،
 ٣٢٧ ، ٣٣٤ .
 فيدا : ٢٢٣ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ،
 ٢٣٩ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥٦ ،
 ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٥ .
 فيليب حتى : ١٣ ، ١٩ ، ١٦٣ .

محمد بن إبراهيم الفزاري : ٣٥٨ ، ٥٤٤ .
 محمد أحمد براق : ٢٦٦ ، ٢٧٠ ، ٢٠١ .
 محمد بن الأشعث المكي : ٣١١ .
 محمد بن أمية : ١٥٢ ، ٥١٣ .
 محمد بديع شريف : ٢٢٣ ، ٢٥١ ،
 ٢٥٥ ، ٢٥٩ ، ٢٦٦ ، ٢٧٥ ،
 ٤٠٠ ، ٤١٦ ، ٥١٩ .
 محمد بن بشير الخارجي : ٣٩٦ .
 محمد بن بهرام بن مطيار الأصمعي : ٩٢ .
 محمد جابر عبد العال : ١٣ ، ١٤٦ ، ٨ ،
 ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٣٧ ، ٢٥٥ ،
 ٢٥٩ ، ٢٦٧ ، ٢٧٥ ، ٢٨٩ ،
 ٣٠١ ، ٣٤٨ ، ٤٢٨ ، ٥١٤ .
 محمد بن الجهم البرمكي : ٩٢ .
 محمد بن الحنفية : ٤٠ ، ٩٤ ، ٣٣٧ ،
 ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ،
 ٣٤٣ ، ٣٥١ ، ٣٧٨ ، ٣٨٧ .
 محمد بن خالد : ٤٢٢ .
 محمد بن خالد البرمكي : ٢٣٤ .
 محمد خلف الله أحمد : ١٦ ، ٢٧٠ ،
 ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٧ ،
 ٣٠٠ ، ٣٠٣ ، ٣٦٥ .
 محمد بن خنيس : ٣٩ .
 محمد بن داود الجراح : ١٣٠ .
 محمد بن رباح : ٢١١ .
 محمد بن سليمان المعافري : ٤٠٢ .
 محمد بن سليمان الهاشمي : ١١٧ .
 محمد بن سيرين : ٢٨٧ .
 محمد بن القصور : ٧١ .
 محمد بن طاهر بن الحسين : ٩٣ .
 محمد الطاهر بن عاشور : ٢٢٩ ، ٢٧٣ ،
 ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٢١ .
 محمد طه الحاجري : ١٦ ، ٥٣ ، ٦٨ ،
 ١٣٥ ، ١٩٠ ، ٣٠٩ ، ٥٧٧ .
 محمد الطيب التجار : ٣٩٩ .
 أبو محمد عبد الله بن الحسن : ٤٠٣ .

اللام

لسيد بن ربيعة : ٣٢١ ، ٣٢٢ .
 لويس الثالث عشر : ٥١٨ .
 ليوتة : ١٠٣ .

الميم

المؤمل بن جميل : ٥٠٨ ، ٥٩٨ .
 المأمون : ٩ ، ٤ ، ٤٨ ، ٦٧ ، ٧٢ ،
 ٧٤ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٨٣ ، ٢٥٧ ،
 ٢٧٥ ، ٢٩٤ ، ٣٠٢ ، ٣٤٥ ،
 ٣٦٠ ، ٤٠٢ ، ٤٢٧ ، ٤٤٤ ،
 ٤٥٨ ، ٥٢٤ ، ٥٤٤ ، ٥٩٣ .
 لمازني (أبو عثمان بكر بن محمد) : ٢٧٣ .
 ماسنيون : ٨١ ، ١٠٣ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ،
 ٥١١ .
 مالك بن دينار : ٥١١ .
 ماني (أو المانوية) : ٩٤ ، ٩٦ ، ١٤٦ ،
 ٢٠٦ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ،
 ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ،
 ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ،
 ٢٣٦ ، ٢٣٩ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ ،
 ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ،
 ٢٥٩ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٥ ،
 ٢٧٨ ، ٣٣٧ ، ٣٤٨ ، ٤١٦ ،
 ٥١٩ ، ٥٢٠ .
 ماه أفريديون : ٣٢ ، ٣٣ ، ٨ .
 المبرد (محمد بن يزيد) : ٩٠ ، ١٢٨ ،
 ١٣٠ ، ١٥٦ ، ١٨٢ ، ٢٤١ ،
 ٢٤٢ ، ٢٧٢ ، ٣٠٧ ، ٣٥٢ ،
 ٣٧٤ .
 المتنبي (أبو الطيب أحمد بن الحسين الجعفي) :
 ٤٥١ .
 المجنون (قيس بن الملوح) : ١٣٣ .
 محارب بن دثار الذهلي : ٣٤٢ ، ٣٤٣ .
 أبو محجن الثقفي : ٤٧٥ .

محمد بن عبد الله بن الحسن (محمد النفس الزكية) : ٣٤٦ ، ٣٨٩ ، ٣٩٥ .
 محمد بن عبد الله بن عمر البازيار : ٤٦٧ .
 محمد بن عبد الملك القعقي : ١٧٢ .
 محمد بن أبي النباهية : ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٥٩٥ .
 محمد بن علي بن عبد الله بن عباس : ٣٩ ، ٤١ .
 محمد بن عمرو الجاز : ٢١١ ، ٢١٨ ، ٢٥٧ .
 محمد كرد علي : ٤٩ هـ .
 محمد بن أبي كريمة : ٤٤٢ ، ٤٦٣ ، ٥٩٦ ، ٤٦٤ .
 محمد بن كناسة : ٣٠٦ ، ٥٩٥ .
 محمد بن الليث بن الخطيب : ٤١٥ .
 محمد بن محمد حسين : ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٩٤ .
 محمد مندور : ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٤ .
 محمد الذويبي : ١٦ ، ١٣٥ ، ٢٢٠ ، ٢٥٨ ، ٤٩٢ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ .
 محمد بن واسع : ٢٨٧ .
 محمد بن وهيب : ١٩٨ .
 محمد بن يحيى آل المنجم : ١٣١ .
 محمد بن يسير : ١٩٩ ، ٢٠٨ - ٢٠٩ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٤٦٠ ، ٤٦٢ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ .
 المحمدية : ٢٣٩ .
 المحمرة : ٢٣٦ .
 محمود بن الحسن الوراق : ١٠٤ ، ١٢٨ ، ٢٠٠ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٤٤٩ ، ٥٩٧ ، ٥٩٥ .
 مخه : ٢٨٧ .
 المختار بن أبي عبيد الثقفي : ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٩٤ ، ٢٩٧ ، ٤١٣ .
 المرتضى (أبو القاسم علي بن طاهر) : ٢٣٣ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٧٤ .
 المريجة : ٩٧ ، ٩٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٧ - ٢٢٩ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٤٧٧ .
 المرزبان (محمد بن عمران) : ١٢٨ ، ١٣٠ ، ٢٤١ ، ٢٥٧ ، ٢٧٩ ، ٢٢٦ ، ٣٥٨ ، ٣٧٤ ، ٤١٤ ، ٤٤٨ .
 المرزوقي : ١٦٠ .
 المرقونية : ٩٤ ، ٩٦ ، ٢٢٤ ، ٢٥٣ ، ٣٣٧ .
 مروان بن أبي حفصة : ١٣١ ، ١٦٩ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٩١ ، ٥٠٨ ، ٥٧١ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٩٦ ، ٥٩٩ .
 مروان بن الحكم : ٤٧٩ .
 مروان بن محمد (الطعدي) : ٤٢ ، ٦٠ ، ٣٢٦ ، ٣٩٢ ، ٤٧٩ .
 أبو مريم (من بني سعد تميم) : ٢٧ .
 ابن أبي مريم المدني : ٧١ .
 المزدكية (أو مزدك) : ٩٤ ، ١٤٦ ، ٢٠٦ ، ٢١٤ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٤٤ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٧٣ ، ٢٣٧ ، ٤١٦ .
 مساور الوراق : ٢٤٨ .
 المستعين بالله (الخليفة) : ٥٤٤ .
 ابن مسجع : ٨٩ .
 المسقية : ٢٢٥ .
 مسرور الخولاني : ١٣٦ .
 مسروق بن عبد الرحمن : ٧٥ .
 ابن مسعود : ٤٧٦ .
 مسعود بن عمرو : ٢٢ .
 مسعود بن همام : ٢٥٤ .
 المسعودي (علي بن الحسين) : ٥٦ ، ٩٢ ، ٩٧ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٤٦٢ .
 أبو مسلم الخراساني : ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ .

محمد بن عبد الله بن الحسن (محمد النفس الزكية) : ٣٤٦ ، ٣٨٩ ، ٣٩٥ .
 محمد بن عبد الله بن عمر البازيار : ٤٦٧ .
 محمد بن عبد الملك القعقي : ١٧٢ .
 محمد بن أبي النباهية : ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٥٩٥ .
 محمد بن علي بن عبد الله بن عباس : ٣٩ ، ٤١ .
 محمد بن عمرو الجاز : ٢١١ ، ٢١٨ ، ٢٥٧ .
 محمد كرد علي : ٤٩ هـ .
 محمد بن أبي كريمة : ٤٤٢ ، ٤٦٣ ، ٥٩٦ ، ٤٦٤ .
 محمد بن كناسة : ٣٠٦ ، ٥٩٥ .
 محمد بن الليث بن الخطيب : ٤١٥ .
 محمد بن محمد حسين : ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٩٤ .
 محمد مندور : ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٤ .
 محمد الذويبي : ١٦ ، ١٣٥ ، ٢٢٠ ، ٢٥٨ ، ٤٩٢ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ .
 محمد بن واسع : ٢٨٧ .
 محمد بن وهيب : ١٩٨ .
 محمد بن يحيى آل المنجم : ١٣١ .
 محمد بن يسير : ١٩٩ ، ٢٠٨ - ٢٠٩ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٤٦٠ ، ٤٦٢ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ .
 المحمدية : ٢٣٩ .
 المحمرة : ٢٣٦ .
 محمود بن الحسن الوراق : ١٠٤ ، ١٢٨ ، ٢٠٠ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٤٤٩ ، ٥٩٧ ، ٥٩٥ .
 مخه : ٢٨٧ .
 المختار بن أبي عبيد الثقفي : ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٩٤ ، ٢٩٧ ، ٤١٣ .
 المرتضى (أبو القاسم علي بن طاهر) : ٢٣٣ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٧٤ .

٤٨٥ ، ٤٦٩ .
المعتزلة : ٩٨ ، ٢٦٠ ، ٢٧٢ ، ٢٧٤ ،
٢٧٧ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٢٥ ،
٣٢٦ ، ٣٢٩ - ٣٣٤ .
معدان الشميطي : ٣٤٩ .
المعذل بن غيلان : ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٢٦ .
معروف الكرخي : ٧٦ ، ٢٨٩ ، ٥١٢ .
معضد بن يزيد المعلى : ٢٨٤ .
المعصرية : ٢٥٥ ، ٢٥٩ ، ٣٤٨ .
معن بن زائدة : ٥٨١ .
المغيرة بن سعيد المعجل : ٣٤٩ .
المغيرة : ٢٣٧ ، ٢٤٩ .
المفضل النحاس : ٦٣ ، ٤٥٦ .
المفضل بن المهلب : ٣٥ .
مقاتل بن شيبان : ٤٣٧ .
ابن المقفع (أبو عمرو عبد الله روزبة) :
٩٢ ، ٢٠٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ،
٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٩٩ ، ٤٠٠ ،
٤٤٧ ، ٤٥٣ .
المقنع : ٢٣٥ .
المقنع الكندي : ٤٦١ .
مقيم الجارية : ٦٣ .
مليد بن حرمة : ٤٤ .
ابن مناذر : ١٤٠ .
منصور الأصفهاني : ٤٣٤ .
أبو منصور المعجل : ١٤٦ ، ٢٠٦ ،
٢٢٩ ، ٣٤٩ .
منصور بن عمار : ٢٦٢ ، ٢٦٣ .
منصور النخعي : ١٣١ ، ١٤٠ ، ١٥٣ ،
١٦٩ ، ٣١٠ ، ٣٤٢ - ٣٤٤ ،
٣٥٠ ، ٣٧٢ ، ٣٨٢ ، ٣٨٥ ،
٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ .
المنصورية : ١٤٦ ، ٢٠٦ ، ٢٣٧ ،
٢٠٩ ، ٢٤٩ .
ابن منظور : ٢٢١ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ،
٢٢٦ ، ٤٠٦ .

٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ،
٢٤٤ ، ٢٧٩ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ،
٤٠٢ .
مسلم بن سعدان : ٣٠٢ .
مسلم بن الوليد : ٨٤ ، ١٣١ ، ١٦٣ ،
٢١١ ، ٢١٢ ، ٢٧٨ ، ٣٧٢ ،
٤٥٨ ، ٤٨٩ ، ٥١٤ ، ٥٦٢ ،
٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ،
٥٩٩ .
المطمية : ٢٣٦ .
المسور بن عبد الملك المخزومي : ٥٧٨ .
مصطفى صادق الرافعي : ١٨ ، ١٣٨ ،
٢٠٦ ، ٥٦٧ .
مصعب بن الزبير : ٣٤ .
مصعب بن عبد الله : ٥٧٨ .
مضر القاري : ٥١١ .
مضفة : ٢٨٧ .
المطوعة : ٧٣ .
مطيع بن إياس : ١٦ ، ١٤٧ ، ١٥١ ،
١٨٠ ، ٢٠١ ، ٢١١ ، ٢٢٠ ،
٢٢١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٣٤٨ ،
٤٤١ ، ٤٠٣ ، ٤٩٨ ، ٥٠٣ ،
٥١٩ ، ٥٣٧ ، ٥٩٤ ، ٥٩٦ .
المطيعي (المغني) : ١٤٧ .
المعافي الجريري : ٢١٠ ، ٢٤١ .
معاوية بن أبي سفيان : ٢٤ ، ٢٨ ، ٤٧ ،
٤٩ ، ٥٦ ، ١١٠ ، ٢٠٤ ، ٤٧٩ .
معاوية بن صرد : ١٣٧ .
معد (المغني) : ٥٩ .
أبى المعتز (أبو العباس عبد الله) : ١٢٨ ،
١٣٠ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧١ ،
١٧٩ ، ١٩٥ ، ٢١٩ ، ٢٢٩ ،
٢٤٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ،
٢٥٧ ، ٢٦٥ ، ٢٧٤ ، ٣٠٥ ،
٣٠٧ ، ٣١١ ، ٣٢٤ ، ٣٤٤ ،
٣٥٢ ، ٣٦٤ ، ٤٤٤ ، ٤٤٩ .

أبو مسم : ١٣٠ .

منقذ بن عبد الرحمن بن زياد الحلالى : ٢١٩ ،
٢٧٩ .

المهدى (الخليفة) : ٤٩ ، ٧٠ ، ٩٠ ،

١٣٧ ، ١٥٣ ، ١٧٠ ، ١٧١ ،

١٨٠ ، ٢١١ ، ٢١٤ ، ٢٢٣ ،

٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ،

٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥ ، ٢٥٢ ،

٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٦٠ ، ٢٧٤ ،

٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٧٣ ،

٣٨٠ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ،

٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٤٠٩ ، ٤١٣ ،

٤٤٦ ، ٤٧٦ ، ٥٠٨ ، ٥١٤ ،

٥٧٢ ، ٥١٥ .

مهلهل بن يموت : ١٣٢ ، ٢٥٤ ، ٢٦١ ، ٤٧٢ .

موسى بن عامر : ٣٤ .

موسى بن محمد الأمين : ٤٢٤ .

موسى بن مصعب : ١٣٧ .

ابن المولى (محمد بن عبدالله بن مسلم) : ٣٨٠ ،

٥٠١ .

ابن ميادة (الرماح بن أبرد) : ١٩٧ ،

١٩٨ ، ٤٠٥ ، ٤٢١ .

ميرة : ٣٩ .

ميمونة : ٢٨٧ ، ٣١٥ ، ٥٩٥ .

النون

النايفة الذبياني : ١٧١ ، ٤١٨ ، ٥٦٧ .

نافع بن عون : ٤٢٧ .

ناهض بن ثومة : ١٧٠ .

نحيب الجبىي : ١٢ ، ٨٨ ، ١٤١ ،

١٤٥ ، ١٥١ ، ١٦٩ ، ١٩٢ .

أبو نخيلة : ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٥٩٧ .

ابن النديم (محمد بن إسحق) : ٩١ ، ١٣١ ،

١٧٢ ، ٢٠٥ ، ٢٢٣ ، ٢٢٦ ،

٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٥٢ ، ٢٥٠ ،

٢٦٨ .

٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٦ ، ٣٦٢ ،

٤١٥ ، ٤٤٧ ، ٤٦٠ ، ٤٦٧ ،

٥٤٣ .

نصر بن سيار : ٤١ ، ١١٣ ، ٣٢٩ .

نصيب مولى بنى مروان : ١٨٠ .

نصيب مولى المهدي : ١٨٠ ، ٣٨١ .

النضر بن الحارث : ٢٢٧ .

أبو نعيم (أحمد بن عبد الله الأصفهاني) :

٧٤ ، ٧٦ ، ٢٨٦ .

نقفور (ملك الروم) : ٥٢٩ .

نكلسون : ١٢ ، ٤٩ ، ٧٥ ، ١٥١ ،

١٧٣ ، ٢٦٩ ، ٢٨٥ ، ٢٨٨ ،

٢٨٩ ، ٢٩٢ ، ٢٩٧ ، ٥٦٨ .

نلينو : ١٢ ، ١٨ ، ٩٨ ، ١٦٩ ،

٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٤٣٩ ،

٤٦٨ ، ٤٨٠ .

أبو نواس (الحسن بن هاني) : ٩ ، ١٥ ،

١٦ ، ٧١ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٩٩ ،

١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٧ ،

١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٠ ،

١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٤١ ، ١٤٧ ،

١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ،

١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦١ ،

١٦٣ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٠٦ ،

٢٠٧ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ،

٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ،

٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٤ ،

٢٤٧ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٤ ،

٢٦٢ ، ٣٠١ ، ٣١٥ ، ٣١٩ ،

٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٦ ،

٣٤٨ ، ٣٧٢ ، ٣٧٤ ، ٤٠٥ ،

٤٠٨ ، ٤٢٦ ، ٤٢٩ ، ٤٣٢ ،

٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٤٢ ،

٤٥١ ، ٤٥٥ ، ٤٦٣ ، ٤٦٩ ،

٤٧٣ ، ٤٨٢ ، ٤٨٥ ، ٤٨٩ ،

٤٩١ ، ٤٩٩ ، ٥١٤ ، ٥١٧ ،

٤٨ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ٣٥٢ - ٣٥٣ ،
 ٤٧٧ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٧٠ ،
 ٥٧١ ، ٥٧٧ - ٥٧٨ ، ٥٨٩ ،
 ٥٩٥ ، ٥٩٩ ،
 الهرمزان : ٨٧ ، ١٠٧ ،
 هزيود : ٣٥٥ ،
 هشام بن عبد الملك بن مروان : ٥٨٠ ، ٥٧ ،
 ٩٢ ، ٢١٠ ، ٤٠٤ ، ٤١١ ، ٤٧٩ ،
 هشام بن قاسم الأصفهاني : ٩٢ ،
 هشام بن محمد بن السائب الكلبي : ١٣٠ ،
 هشيمة الحمار : ٤٤٠ ،
 أبو حقان بن عبد الله المهزي : ١٢٧ ، ١٣١ ،
 ٢٦١ ، ٤٨٥ ،
 هلال النخعي : ٢٢٧ ،
 أبو الهندي (عبد الله بن ربيع) : ٤٨١ ،
 ٤٨٢ - ٤٨٥ ، ٤٩٩ ، ٥٩٧ ،
 هوار : ١٢ ، ٢٢ ، ٩٠ ، ٢٩٢ ، ٥٦٨ ،
 هوتسا : ٣٦٢ ،
 هوميروس : ٨٨ ، ٩٦ ،
 الهيثم بن علي : ٤١٥ ، ٤٢٩ ،
 الهيثم بن معاوية : ٢٣٥ ،
 هيرودوت : ٢٢٠ ،

الواو

الوائقي بالله (الخليفة) : ١٣ ،
 واصل بن عطاء : ٢٧٣ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ،
 ٣٣٠ ، ٣٣٤ ،
 والة بن الحباب : ٢١٣ ، ٢٢٠ ، ٢٤٦ ،
 ٢٤٩ ، ٢٦١ ، ٢٧٢ ، ٥٩٤ ،
 ورد بن حكيم : ١٧٢ ،
 ابن الوشاء : ١٣١ ،
 ابن وكيع : ١٦١ ،
 وكيع بن الجراح : ٤٧٦ ،
 ولد ديورانت : ٢٠٥ ، ٢٢٠ ، ٥٦٨ ،
 الوليد بن عبد الملك بن مروان : ٥٧ ، ٥٨ ، ٤٧٩ ،

٥٢٢ ، ٥٢٦ ، ٥٢٩ ،
 ٥٤٠ ، ٥٤٢ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ،
 ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ،
 ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ،
 ٥٦١ ، ٥٦٤ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ،
 ٥٨٤ - ٥٨٦ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ،
 ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ،
 ٥٩٩ ،
 ابن ذوقل : ٤٣٠ ،
 النويري : ٢٢١ ،
 نيجرج : ٢٣٥ ،

الهاء

الحادي (الخليفة) : ٧٠ ، ٩٠ ، ٢٢٣ ،
 ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٣٧٣ ، ٣٨٧ ،
 هارون الرشيد (الخليفة) : ٤٥ ، ٦٧ ،
 ٧٠ ، ٧٦ ، ٨٠ ، ٨٩ ، ١١٦ ،
 ١١٩ ، ١٣٧ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ،
 ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٨٠ ،
 ١٩١ ، ٢١١ ، ٢١٤ ، ٢٣٥ ،
 ٢٤٤ ، ٢٥٢ ، ٢٦٥ ، ٣١١ ،
 ٣١٢ ، ٣٤٣ ، ٣٧٢ ، ٣٧٤ ،
 ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٧ ، ٣٩٠ ،
 ٤١٢ ، ٤٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٩ ،
 ٥٨٠ ،

هارون بن سعيد المجل : ٢٤٧ ،
 هارون بن علي : ١٣٠ ،
 أبو هاشم الكوفي : ٧٦ ،
 أبو هاشم بن محمد الخنفة : ٤٠ ،
 هانز شيدر : ٩٥ ،
 هبة الله بن إبراهيم المهدي : ٧١ ،
 هبة اليشكري : ٤٣٧ ،
 أبو الهذيل العلاف : ٢٥٣ ،
 هرم بن حيان : ٢٨٧ ،
 ابن هرم (أبو إسحق إبراهيم بن علي القرشي) :

الوليد بن عقبة : ٢٠٤ ، ٤٧٨ .

الوليد بن معيرة : ٢٢٧ .

الوليد بن يزيد : ٣٥ ، ٣٨ ، ٥٨ ، ٥٩ ،

٦٠ ، ٦١ ، ٦٧ ، ٩٠ ، ١٣٥ ،

١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٧٠ ، ١٧١ ،

١٩٠ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٣٠ ، ٢٤٠ ،

٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٥٨ ، ٢٥٧ ، ٢٤٢٠ ،

٤٢٣ ، ٤٦٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ،

٤٨١ — ٤٨٢ ، ٤٩٩ ، ٥٣٧ ،

٥٣٨ ، ٥٤٧ ، ٥٥٦ ، ٥٩٤ ،

٥٩٧ .

وهيب بن الورد : ٧٦ ، ٢٨٧ .

ويسترب : ٢٦٦ ، ٢٩٧ .

الياء

ياقوت الحموي : ١٣٠ ، ١٣١ ، ٢٥٤ ،

٣٥٨ .

يحيى بن آدم القرشي : ٤١٦ .

يحيى بن الجون القبيدي : ١٢٧ .

يحيى بن الحسن بن معاذ : ٩٣ .

يحيى بن الحكم الفزاري : ٣٦٧ .

يحيى بن خالد البرمكي : ٩٧ ، ١٠٣ ،

٢٩٦ ، ٤٠٠ ، ٤١٣ .

يحيى بن زياد الحارثي : ٢١١ ، ٢١٨ ،

٢٣٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٦١ ، ٥٩٤ .

يحيى بن زيد بن علي : ٣٥ ، ٣٨ .

يحيى بن عبد الله بن الحسن : ٣٩٠ .

يحيى بن علي آل المنجم : ١٣٠ .

يحيى بن الفضل : ١٣١ .

يحيى بن المبارك اليزيدي : ٣١١ — ٣١٢ ،

٥٩٥ .

يحيى بن معاذ الرازي : ٢٨٧ ، ٢٨٩ .

يزدجرد : ٩٣ .

أبو يزيد بن الربيع بن خيثم : ٧٥ .

يزيد الرقاشي : ٥١١ .

يزيد بن حياه الأموي : ٣٣ .

يزيد بن خبة : ١٧١ .

يزيد بن عمر بن عبيدة : ٤١ .

يزيد بن مزيد الشيباني : ٤٦ ، ٥٧٠ .

يزيد بن معاوية : ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢ ،

٥٦ ، ٥٧ ، ٢٠٤ ، ٢٢٣ ، ٤٦٨ ،

٤٧٩ .

يزيد بن مفرغ : ٧٩ .

يزيد بن المهلب : ٣٥ .

يزيد بن الوليد : ٣١ ، ٤٧٩ .

يعقوب بن داود : ٢٧٨ ، ٥٧٢ .

يعقوب السروجي : ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

يعقوب بن الفضل : ٢٣٢ .

أبو الينبي (العباس بن طرخان) : ٨٠ .

يوحنا الدمشقي : ٩٧ ، ٩٨ .

أبو يوسف «القاضي» (يعقوب بن إبراهيم) :

١١٠ ، ٣١٠ .

يوسف البرم : ٤٤ ، ٣٩٩ .

يوسف بن الحجاج الشقي : ٥٢٢ .

يوسف بن الداية : ١٣١ .

يوسف الصيقل : ٩٠ .

يوسف بن عمر : ٣٥ .

يوايموس فلهوزن : ١٣ ، ٢٧ .

يونس بن حبيب : ٣٥٦ ، ٣٥٧ .

يونس بن هارون : ٢٧٢ ، ٤١٥ .

يوهان فلك : ٥٤ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ،

١٣٩ ، ١٩١ ، ٤١٦ ، ٥٤٣ ،

٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٨ ، ٥٥٣ ،

٥٦٥ .

فهرس الشعر

الألف المقصورة					
الهدى	ابن النسيل	٢٩	الخضراء	بشار	٥٥٧
الموتى	صالح بن عبد القدوس	١٨٠	غيداء	بشار	٥٧١
والموتى	أبو العتاهية	٢٩٤	والخمراء	بشار	٥٧٥
واشكوى	أبو العتاهية	٢٩٩	الفناء	ابن أبي عيينة	٥٨٣
والقري	أبو العتاهية	٥٨٧٠٥٤٧٠٢٩٩	الباء		
أنى	بشار	٤٣٢	العربا	أبو حرة	٢٤
سوا	بشار	٥٤٦	عزب	نصر بن سيار	٤١
الأحيا	أبو العتاهية	٥٥٧	الكذب	نصر بن سيار	٤١
وحسرى	العتابى	٥٨٥	جانبا	إبراهيم بن آدم	٧٥
الدنيا	سعيد بن وهب	٥٨٣	تغيب	معروف الكرخى	٧٦
الهمزة			ذهبوا	بشار	١٦٥
وعثنائى	أبو فواس	١٥٥	شف	بشار	١٦٦
إزراء	أبو فواس	٣٢٨٠٢٦٠	تذوب	صالح بن عبد القدوس	١٧٦
وراءها	أبو العتاهية	٢٩٨	حجابى	أبو الشمقمق	١٧٧
دهياء	أبو العتاهية	٢٩٩	غريب	نصيب مولى المهدي	١٨٠
بلاى	أبو العتاهية	٥٦٣٠٢٩٩	ذنب	بشار	١٨٩
شاعرا	أبو العتاهية	٣٢٤٠٣٠١	عذابا	الوليد بن يزيد	١٩٠
سواء	كثير عزة	٣٣٨	القلب	أبو فواس	١٩٠
القطب	السيد الحميرى	٣٤٠	الحنابة	أبو فواس	٤٣٤٠١٩١
والمناء	السيد الحميرى	٣٤١	نماتة	بشار	٢٠١
أهواؤها	عبد الله المبل	٣٩٣	الأدب	بشار	٢٠١
و...	ابن أبي عيينة	٤٣٣	ينيب	الحميرى	٢٠٢
بالحاء	رزق بن العروضى	٤٣٦	تجب	يزيد بن معاوية	٢٠٤
أجزائها	أبو فواس	٤٩٤	يركب	أبو فواس	٢١٢
ال...	أبو فواس	٤٩٤	وتركبا	مسلم بن الوليد	٢١٢
الرائى	أبو فواس	٥١٧	ترقيا	بشار	٢١٦
وزناء	أبو فواس	٥٢٠	قلبا	سجاد عجرد	٢١٨
حوراء	أبو فواس	٥٢٠	تعا	السيد الحميرى	٣٤٢٠٢٣٨
يشاء	بشار	٥٥٦	الحساب	شاعر	٣٤٦٠٢٣٩
الزرا	بشار	٥٥٦	الحساب	الوليد بن يزيد	٢٤١
			الطرب	المفضل بن عيلان	٢٥٠

٤٥٢	أبو نواس	التعب	٣٢٤٠٢٧٤	بشار	المهذبا
٤٥٥	أبو نواس	المهراب	٢٧٧	بشار	سب
٤٥٧	بشار	مستصحب	٣٠٠٠٢٩٨	أبو العتاهية	والقب
٤٥٨	أبو الشيص	مفترب	٣٠٠	أبو العتاهية	يقطب
٤٦٠	محمد بن يسير	أرب	٣٠٧	محمود الوراق	التعب
٤٧٢	أبو نواس	جلبابه	٣١٠	سيد ن وهب	القلب
٤٧٣	الشمردل	به	٣٣٩	السيد الحميري	تنوب
٤٧٣	الشمردل	ثيابه	٣٤٠	السيد الحميري	الطلب
٤٨٢	الوليد بن يزيد	العنب	٣٤٧	إسحق الملو	باب
٤٨٤	أبو الهندي	العنب	٣٥١	الكيت	وتعرب
٤٩٢	أبو نواس	واللهيا	٣٦٣	حمدان اللاحق	الكتب
٤٩٦	أبو نواس	قلوب	٣٦٥	السيد الحميري	والحبيب
٥٠٥	بشار	وجيب	٣٧٨	الكيت	وأندب
٥٠٥	بشار	ربا	٣٨٠	بشار	حسب
٥١٦	بشار	القلب	٣٨٤	أبان اللاحق	والعرب
٥١٧	علي بن آدم	لي	٣٨٥	إبراهيم البجل	العجب
٥١٩	ابن ربيعة	ولي	٣٨٧	الكيت	وأقرب
٥١٠	العباس بن الأحنف	الحب	٣٩٢	ابن قيس الرقيات	غضبرا
٥١٦	بشار	كالصابه	٤٠٢	أبو العتاهية	الوطب
٥١٦	بشار	وحاجي	٤٠٤	إسماعيل بن يحار	النصاب
٥١٦	بشار	مجنوب	٤٠٦	أبو نواس	للضب
٥٢١	أبو نواس	عائبه	٤٠٧	أبو نواس	الخطوب
٥٢٤	أبو موسى	عجيبا	٤٠٩	بشار	نبي
٥٢٦	العباس بن الأحنف	الترب	٤٠٩	بشار	العرب
٥٢٨	أبو العتاهية	النصاب	٤١٣	بشار	معصبا
٥٢٩	بشار	ذنب	٤١٨	النايفة الذبياني	الشباب
٥٣٨	حماد عجرد	قلبيها	٤٢١	الأعشى	يذهب
٥٣٨	الوليد بن يزيد	عذابا	٤٢٥	شاعر	اللب
٥٤٠	أبو نواس	الطرب	٤٢٩	أبو نواس	العرب
٥٤٠	أبو العتاهية	عوتب	٤٣٧	أيوب بن خول	وقراته
٥٥٧	بشار	للعب	٤٤١	مطيع بن إلياس	طرن
٥٥٨	أبو نواس	الخطوب	٤٤٢	أبو نواس	العقاب
٥٥٨	بشار	ذنب	٤٤٨	أبو بكر المرزى	مضاربة
٥٥٩	أبو نواس	الطلب	٤٥٠	بشار	نصبة
٥٥٩	أبو نواس	القلب	٤٥١	بشار	وقلوب
٥٦٤	أبو العتاهية	وهب			

٢٧٩	النساء	لبني	الخاركي	٥٧	بشار	وشيب
				٥٧٢	بشار	المتاب
				٥٧٤	بشار	تسكير
				٥٧٤	بشار	درب
	الجيم			٥٧٥	بشار	لهب
١٧٠٤٩٠	طريح الشقي	والولج		٥٨٠	العتابي	ذها
١٥٢	أبان اللاحق	يتخرج		٥٨٢	أبو الشيمس	المحسوب
١٧١	الحسين بن مطير	ملاجيج		٥٨٥	أبو فواس	الهوب
١٧٨	أبو الشمق	أمواج		٥٨٥	أبو فواس	والعصب
١٨٧	عمرو الوراق	بج		٥٨٧	أبو العتاهية	ذابا
٢١٦	بشار	اللهج		٥٨٧	أبو العتاهية	كذب
٢٧٧	بشار	يتوهمج		٥٨٨	أبو العتاهية	الشباب
٢٧٧	بشار	مدمج			النساء	
٣٦٦	أبو العتاهية	راجي		٧٩	يزيد بن مفرخ	ست
٤٩٣	أبو فواس	علاج		٧٩	أسود بن أبي كريمة	سبت
٥٥٩	بشار	تختلج		٥٥٨٠١٨٨	بشار	ونحييت
	الحاء			١٩٩	دعبل الخزاعي	بنت
١٧٠	ناضر بن ثومة	النضاح		٢١٠	الوليد بن يزيد	لذاتي
١٩٤	أبو فواس	الشحاح		٢١٣	أبو فواس	بفتة
١٩٨	حوف بن محم	فتريح		٣٠٣٤٢٩٤	أبو العتاهية	بزهادتي
٢٠٩	الوليد بن يزيد	الصلاخ		٢٩٩	أبو العتاهية	الهموات
٢١٦	أبو فواس	للمصلاخ		٣٠٥	محمد بن أبي العتاهية	قوت
٢١٧	بشار	جمعا		٣٨٩٠٣٤٥	دعبل الخزاعي	المرصات
٣٠٥	محمد بن أبي العتاهية	ويروح		٣٤٥	دعبل الخزاعي	بدات
٣١٣	سعدون المجنون	قراحا		٣٦٠	أبان اللاحق	الرواق
٣١٤	ريحانة	مطروح		٣٩٠	دعبل الخزاعي	صلوات
٣١٦	أبو فواس	المازح		٤٦٤	أبو فواس	البسقات
٣١٨	أبو فواس	بتازح		٤٦٩	أبو فخيطة	السراة
٤٤٦	أبو العتاهية	المسوح		٥٠٨	المزمل بن جميل	ماني
٤٨٥	أبو الهنلي	راح		٥٢٥	عبد الصمد بن المعقل	تركت
٥٥٧	بشار	بالمساح		٥٢٩	بشار	وحياتي
٥٥٩	بشار	تفرح		٥٣٩	أبو العتاهية	والملاات
٥٥٩	بشار	وملح		٥٤٥	بشار	الزيت
٥٥٩	بشار	لمنح		٥٥٧	بشار	جيت
٥٧٨	ابن هرمة			٥٨٥	أبو فواس	التوقي

٤١٤	بشار	الباحى	٥٧٨	ابن هرة	شحاها
٤٢٨	بشار	عجرد	٥٨٤	أبو نواس	ياحا
٤٣٠	أبو نواس	ودا	٥٨٨	أبو العتاهية	تفوح
٤٣٣	حماد عجرد	القرن			
٤٣٣	العتى	بالزاهد		الذال	
٤٤٠	جارية زلزل	محمود			
٤٤٣	خزيمة بن الحسن	عدد	٨٠	المعاني	بالسرور
٤٥١	بشار	بعلد	١٦٦	بشار	بعلد
٤٥٦	خالد القناص	ودود	١٧٦	الخرمى	والجهد
٤٥٧	علي بن المحسن	مفرد	١٨٥	عمرو الوراق	الأبد
٤٦٠	العتابي	ومشدا	١٨٥	عمرو الوراق	تود
٤٧٢	أبو نواس	المهدي	١٨٨	بشار	مورود
٥٠٤	مطيع بن إياس	جديد	٢٤٢	الوليد بن يزيد	عند
٥١٤	أبو نواس	البارد	٢٤٣	أبو دلامة	بمحمود
٥٢٢	أبو نواس	صدود	٢٤٥	مطيع بن إياس	حماد
٥٢٧	الحسين بن الضحاك	الكمد	٢٤٩	حماد عجرد	موسى
٥٢٧	أبو نواس	شديد	٢٦٥	أبو العتاهية	الجاحد
٥٣٨	الوليد بن يزيد	والجهد	٢٦٧	أبو العتاهية	قصدا
٥٤٠	أبو العتاهية	صفاحي	٢٧١	صفوان الأنصاري	بردر
٥٤٨	علي بن الجهم	وإرماد	٢٧٤، ٢٧٢	صفوان الأنصاري	حقد
٥٥٥	أبو دلامة	عبيد	٢٨٣	الطراح	عنده
٥٥٨	أبو نواس	بليد	٢٩٣	أبو العتاهية	المجد
٥٦٣	أبو العتاهية	بيدي	٣٠٣	شاعر	يزهد
٥٦٤	أبو نواس	تنفذ	٣١٤	حيونة	سيدي
٥٧١	بشار	لعاد	٣١٥	حيونة	أريه
٥٧٣	بشار	تلد	٣١٧	أبو نواس	فقتصر
٥٧٤	بشار	الجليد	٣٧٥، ٣٢٣	الحيد الحميري	العباد
٥٧٥	بشار	البرود	٣٢٧	ثابت قطنة	أحد
٥٧٥	بشار	الورد	٣٢٨	ثابت قطنة	الصمد
٥٧٦	بشار	سود	٣٣٣	صفوان الأنصاري	والزند
٥٨٤	العباس بن الأحنف	الراكدة	٣٣٥	أبو نواس	تنفذ
			٣٥٨	الوليد بن يزيد	الحمد
			٣٧٩	أبو دلامة	الكردي
	الذال		٤١١، ٣٨١	بشار	الهادي
٢٠٨٤١٤٦٥٥٩	عمار فوكتاز	مجنفا	٣٨١	بشار	وسودها
٣١٢	عمرو الصيرفي	ماذا	٣٩٦	محمد بن بشير	بعلد

٢٨١	عدي بن يزيد	الموقور	٤١٤	بشار	تشبة
٣٠٥	القضيل بن عياض	انتظر	٤٣١	ابن أبي الزوائد	الحياذا
٣٠٨	محمد بن يحيى	تفسير			
٣١٢	يحيى الليثي	أشبه		الراء	
٣١٤	ريحانة	دار			
٣١٨	أبو نواس	الصبر	٣٩١، ٤٤٤	أبو العطاء السدي	البار
٣١٨	أبو نواس	الحذر	٥٩	شاعر	بتباشير
٣١٨	أبو نواس	يصغر	٨٢	شاعر	الذكر
٣٢١	شاعر	عمرو	١٠٤	أبو نواس	البار
٣٢٢	صالح بن عبد القدوس	ومجرب	١٣٧	سعيد بن عفير	الأمير
٣٢٦	عمرو الإياضي	السرير	١٤٧	أبو نواس	صبري
٣٣٠	صفوان الأنصاري	البرابر	١٥٧	أبو نواس	الحمرا
٣٣١	بشر بن المعتمر	القطر	١٦٧	أبو نواس	صمر
٣٣٣	بشر بن المعتمر	فرارا	١٧٧	أبو الشمقمق	والقخاره
٣٣٥	العباس بن الأحنف	بختصر	١٧٨	أبو فرعون الساسي	القدور
٣٤١	الحيد الحميري	ويغفر	١٧٩	العماني	حمار
٣٤٧	هارون المجلي	منكرا	١٨١	زياد الأصم	تطاري
٣٥٠	الكيت	عرا	١٨٦	عمرو الوراق	وغضاره
٣٥٦	رؤبة	والصبر	٤٢٧، ١٨٩	حماد عجرد	المؤاجره
٣٦١	بشر بن المعتمر	والفخر	٤٢٢، ١٩١	أبان اللاحق	الحاره
٣٦١	الحكم البهراني	مفر	١٩٧	بو دلالة	وللقصر
٣٧٠	جرير	الذكر	٢٤٣، ٢٠٩	أبو دلالة	أمري
٣٧٣	علي بن جبلة	ومختصره	٢١٣	عمرو الوراق	عصر
٣٧٣	سلم الخاسر	المرد	٢١٧	أبو نواس	ستر
٣٧٤	أبو نواس	قفره	٢٤٢	الوليد بن يزيد	بازار
٣٨٠	أبو دلالة	ودماره	٢٤٢	الوليد بن يزيد	الزمار
٣٨٣	منصور الفمري	الأمور	٣٤٨، ٢٤٦	مطيع بن إياس	دهر
٣٩١	أبو عطاء السدي	الأشرار	٢٥٧	أبو نواس	فاري
٣٩٥	العبل	الصواري	٢٥٩	أبو نواس	حبر
٤٠٥	إسماعيل بن يسار	الأساور	٢٥٩	أبو نواس	أمري
٤٠٥	الحريري	الحر	٣٢٨، ٢٦٠	أبو نواس	مقصرا
٥١٨، ٤٠٧	أبو نواس	والطرا	٢٦٣	أبو العتاهية	الأمير
٤١٠	بشار	طخار	٢٦٨	أبو العتاهية	وأكبر
٤١٣	بشار	خمار	٢٧٢	بشار	النار
٤٢٤	شاعر	المشير	٣٣٢، ٢٧٧	بشار	النفجار
			٢٧٩	ديك الجن	وغمر

٥٧٩	العتابي	شكري	٤٢٦	أبو نواس	وكفرا
٥٧٩	العتابي	مضور	٤٢٧	بشار	الحرار
٥٨٣	علي بن الجهم	ثارها	٤٢٩	بشار	قوارير
٥٨٤	أبو نواس	الحر	٤٣٠	ابن فوهل	أمير
٥٨٨	أبو العتاهية	النكر	٤٣٢	أبو نواس	مهذار
	الزاي		٤٣٣	ابن أبي عيينة	نور
			٤٣٥	حماد عجرد	أثر
١٧٨	أبو الشمق	الخبز	٤٤٥	الخرمى	دائرها
٢٦٥	أبو العتاهية	وأجوز	٤٥٥	علي بن الجهم	بأسرارها
	العين		٤٥٨	مسلم بن الوليد	أمري
			٤٥٩	الخرمى	زهره
٣٧٩٤٦٦	أبو دلامة	القلانس	٤٦٦	الحاركي	الأنوار
٦٧	أبو قابوس	الكنايس	٤٧٣	أبو نواس	ناره
١٠٥	أبو نواس	المجوسى	٤٧٤	الأعشى	فوارها
١١٧	أبو نواس	الفرافيس	٤٧٩	يزيد بن معاوية	عمري
١٥٦	أبو نواس	حبس	٤٨٤	أبو الهندي	وعيرها
١٦٨	أبو الشيص	دروس	٤٨٥	أبو الهندي	معصرة
٢٠٩	الأقبر	خمس	٤٩٢	أبو نواس	الدهر
٢١٢	أبو قابوس	وطاس	٤٩٤	أبو نواس	المدار
٢١٣	أبو نواس	نواس	٤٩٥	أبو نواس	بالوقار
٢١٤	والبة بن الحباب	إبليس	٤٩٩	الوليد بن يزيد	بالقرورة
٢٤٨	حماد عجرد	خمس	٥١٥	بشار	والنظر
٢٥٢	علي بن الخليل	الحمس	٥١٦	بشار	قبرى
٢٦٣	أبو العتاهية	قضا	٥٢٨	العباس بن الأحنف	بشر
٢٣٢	سليمان بن الوليد	مغروس	٥٣٩	بشار	انشر
٢٦٢	أبان اللاحق	بالأخس	٥٤١	سلم الحار	بكر
٢٧٢	مسلم بن الوليد	وكس	٥٤٤	أبو نواس	الساطر
٢٨٠	أبو دلامة	القرطاس	٥٤٥	أبو العتاهية	والهدر
٢٨٧	السيد الحميرى	الداريا	٥٤٧	الوليد بن يزيد	السورة
٢٩٢	أبو العباس الأعمى	أنى	٥٥٢	بشار	النكير
٢٩٤	العبيل	لأنفس	٥٦٤	أبو نواس	العماير
٤٢٥	شاعر	بالتفوس	٥٧٣	بشار	نفر
٤٤٩	صالح بن عبد القدوس	غرسه	٥٧٣	بشار	قصار
٤٥٢	سليمان بن الوليد	مقتبه	٥٧٤	بشار	تبتكر
٤٨٨	أبو الشيص	شموس	٥٧٤	بشار	زهر
٥٢٨	العباس بن الأحنف	النس	٥٧٦	بشار	النار

٢٥٢	محمد بن يسير	والبدع	٥٥٧	أبو فواس	يسك
٢٥٩	إسحق بن حنين	ويافع	٥٨٦	أبو فواس	والراس
٢٥٩	الكسائي	يتنفع		الشيخ	
٢٨٥	منصور النخعي	يتنفع	٨٠	أبو اليتبقي	ديمرش
٤٣١	حماد عجرد	تتبع	٩٠	أبو شراة	خار و
٤٥٢	أبو العتاهية	طبع	١٩٦	أبو دلالة	حشرش
٤٨٣	أبو الهندي	المراضع	٤٦٥	إسماعيل بن يسار	كندشر
٥٢٣	الحسين بن الضحاك	مددعا			
٥٢٦	شاعر	جزع		الصاد	
٥٦٢	أبو العتاهية	الساعة	١٨٧	عمرو الوراق	القميمص
٥٨٦	أبو فواس	ربيع	٢١٨	الحاركي	حرصا
	الغين		٣٠٦	محمد بن كناسة	بصيص و
٣٦٦	أبو العتاهية	البلاغ			
	الفاء			الضاد	
١٣٧	سعيد بن عفير	لحرف	٢٩٩	أبو العتاهية	الرضا
٤٣٥ ، ١٩٣	أبو فواس	يرفا	٣٧٥	عمارة بن عقيل	لأرض
٢٥٨	أبو فواس	صاف	٥٨١	أبو الشيخ	الرواض
٢٦١	شاعر	بالظرف			
٢٦١	شاعر	ظريف		الطاء	
٢٩٥	أبو العتاهية	لتصاريفها	٢١٥	عنان	اللواط
٣٣٥	إبراهيم النظم	الوصف	٢٢٠	والة بن الحباب	معاطي
٣٤٦	أعشى همدان	عارف	٤٠٥	جحفلة	البيط
٣٤٩	أعشى همدان	للخمس	٤٢٧	دعبل	تسخطوا
٤٣٤	منصور الأصفهاني	مقف	٥٦٠	بشار	بالشاطي
٤٦٢	محمد بن يسير	تسرف			
٤٩٤	أبو فواس	النصف		السين	
٥٤٠	أبو العتاهية	صرفها	٩٠	شاعر	شرعا
			٩٠	يوسف الصيقل	تمنا
	الثقاف		١٥١	مطيع بن إياس	سلما
٨٠	جرير	الروثق	١٧٠	عبد الملك الحارثي	هلواع
١٦٧	أبو فواس	بديوق	١٩٦	أبو دلالة	الجزع
١٦٨	أبو فواس	مخنوق	٢٣٤	ابن المقفع	وقع
١٨٤	عمرو الوراق	شفيق	٣٠٧	محمود الوراق	بديع
٢٠٨	الاقشير	فسوق	٢٣٦	أبو فواس	اجتماعا
٢٢١	أبو العتاهية	المحق	٢٣٩	كثير عزة	قابعا
٢٣٢	بشار	موقا	٢٨٢ ، ٢٤٣	منصور النخعي	دفعوا

١٧٩	أبو فرعون الساسي	أخوال	٢٤٨	ساور الوراق	زنديق
١٨٠	نصيب مولى المهدي	معقل	٢٥١	أبو فواس	زنديق
١٨١	عبد الرحمن بن معاوية	الأصل	٢٨١	عدي بن زيد	الخلق
١٨٢	الحارث الحميري	أوائها	٢٠٦	بشر بن الحارث	والقنق
١٨٤	عمرو الوراق	وقال	٢١٧	أبو نواس	رقيق
١٩٥	الأصمعي	التمل	٢٢٩	السيد الحميري	ررق
١٩٧	ابن ميادة	أهل	٢٥٦	رؤبة	المحترق
٢٠١	مطيع بن إلياس	نعله	٢٧٤	أبو نواس	تخلق
٢٤٦	مطيع بن إلياس	نعله	٢٨٠	ابن المولى	يتورق
٤٢٧، ٢٤٧	بشار	جليل	٤٢٤	حمزة بن بيزن	عميقا
٢٥٣	صالح بن عبد القدوس	خبل	٤٥٠	صالح بن عبد القدوس	تمزق
٢٦٠	آدم بن عبد العزيز	المسبيل	٤٥١	أبو فواس	الأسحق
٢٦٢	أبو العتاهية	جبالك	٥٥٩، ٤٥١	أبو فواس	السوق
٢٧٣	بشار	رجلا	٤٥٧	علي بن الفرج	وروفق
٢٧٨	آدم بن عبد العزيز	الطويل	٤٧١	أبو نواس	العروق
٢٨٠	عدي بن زيد	زوال	٥١٠	العباس بن الأحنف	فاحرق
٢٩٢	أبو العتاهية	المال	٥١٠	العباس بن الأحنف	عشقوا
٣٧٥، ٣٠٣	أبو العتاهية	ظل	٥٨٤	العباس بن الأحنف	تحترق
٣٠٧	محمود الوراق	تنزلا	٥٨٦	أبو نواس	رقيق
٣١٤	ريحانة	غليل		الكاف	
٣٢١	الأعشى	الرجلا	٢١٧	أبو النضر	وأهواك
٣٢١	ليد	أصل	٢٣٤	الأصمعي	بروك
٣٢٥	الصحاري بن شبيب	أنالا	٥١٢، ٢٩١	رابعة العدوية	لذاكا
٣٣٤	المطوي	وعمل	٣١٣	سعدون المجنون	جنبيك
٣٤٢	السيد الحميري	مستول	٤٢٦	شاعر	ساك
٣٤٤	منصور النمرى	بالباطل	٤٢٦	شاعر	أفاك
٣٤٤	منصور النمرى	حافل	٤٥٥	ابن أبي عبيدة	ضنك
٣٤٤	منصور النمرى	القتل		اللام	
٣٤٦	شاعر	مرسل	٩١	شاعر	وأجبال
٣٤٦	شاعر	بالقربله	١٠٤	أبو نواس	فاعتدلا
٣٤٩	معدان الشميطي	قتال	١٥٠	أبو نواس	طلل
٣٥٠	الكيت	لخزبل	١٥٢	محمد بن أمية	الطلول
٣٥٤	شاعر	الرسل	٢٧٥، ١٥٢	بشار	طويل
٣٦٥	أبو العتاهية	الجليل	١٥٢	عبد الله بن أبي أمية	محيل
٣٦٦	أبو العتاهية	فعله	٢٢٦، ١٦١	أبو نواس	حلا
٣٧٣	أبو العتاهية	أذيالها	٥٥٥، ١٧٧	أبو الشمقمق	ثعالة

١٨٤	عمرو الوراق	أقاما	٢٨١	نصيب مول المهدي	ومفصل
٤٤١٠١٩٤	عبد الصمد بن المعتدل	منسجمة	٢٨١	مروان بن أبي حفصة	هلاها
١٩٩	محمد بن يسير	الظلم	٢٨٥	مروان بن أبي حفصة	بذله
٢٠٠	أبو العتاهية	بالعلم	٢٨٦	أبو العتاهية	أعمالها
٢٠٠	محمود الوراق	علمي	٤١٨	أوس بن حجير	ضلالها
٢١٢	سليمان بن سهل	الكرم	٤٢٠	الوليد بن يزيد	فزالا
٢١٦	أبو نواس	بالمدام	٤٢٠	عمران بن هلباء	الوصالا
٢٥٢	علي بن الخليل	القام	٤٢٣	انكيت	المزمل
٢٥٧	أبو نواس	بسلام	٤٣٠	ساجب الفيل	مشغول
٢٥٩	أبو نواس	لاثنائي	٤٤٩	محمود الوراق	منزلا
٣١٩٠٢٦٢	أبو نواس	أعظم	٤٥٦	علي بن الجهم	المفضل
٣٠٦	محمود الوراق	لجاءا	٤٦٥	بشار	أولا
٣١٩	أبو نواس	أعظم	٤٨٦	علي بن الخليل	الطويل
٣٧٠٠٣٢٨	كثير عزة	مجرم	٥٠١	ابن المولى	تبدل
٣٣٨	كثير عزة	وإمام	٥١٠	العباس بن الأحنف	مثل
٣٤٠	علي بن الجهم	إمام	٥١٣	محمد بن أمية	الشغل
٣٥٢	الكيت	بضرام	٥٤١	أبو العتاهية	ومالي
٣٥٢	ابن هرمة	فاطمة	٥٤٣	امرؤ القيس	الحال
٣٥٣	ابن هرمة	للكرام	٥٤٤	أبو نواس	الويل
٣٥٨	محمد الفزاري	الأعظم	٥٦٠	أبو نواس	القرى
٣٧٢	منصور النمرى	بالسلام	٥٧٧	ابن هرمة	كالخيل
٣٧٢	عبد الخالق بن بشير	والأحكام	٥٧٩	العتابي	حبل
٣٨٢	مروان بن أبي حفصة	الأرحام	٥٨١	مروان بن أبي حفصة	رحيلا
٣٨٦	مروان بن أبي حفصة	الأعمام	٥٨١	مروان بن أبي حفصة	حللا
٣٨٦	جعفر الطائي	الأعمام	٥٨٦	أبو نواس	الساحل
٣٨٧	السيد الحميري	هاشم	٥٨٩	مسلم بن الوليد	والحبل
٣٨٨	السيد الحميري	درهما	٥٩٠	مسلم بن الوليد	حبل
٣٩١	أبو العطاء السدي	بدرهم			
٣٩٣	أبو العباس الأعمى	أيتام			
٤٠٤	إسماعيل بن يسار	بمهموم		الميم	
٤٠٥	ابن ميادة	الأعاجيم	٤٢٢٠٢٩	أبن عرادة	مقيم
٤٠٩	بشار	العلم	٩١	شاعر	نتكلم
٢٩٤	أبو العتاهية	وما	١٠٦	سرور الخولاني	الأشيم
٤٣٨	حسان بن جعدة	وبسطاما	١٥٢	أشجع السلي	المدام
٤٣٨	عبد الله بن مصعب	متكنا	١٥٣	سلم الخاسر	لما
٤٥٨	الحسين بن الضحاك	أمم	١٦٨	أبو نواس	تضام

٢٧٠	أبو العتاهية	منى	٤٦١	المقنع الكندي	علامه
٢٧٢	بشار	تصبحينا	٤٧٥	أبو عجين الشقي	عالم
٢٩٨	أبو العتاهية	منى	٤٨٦	حماد عجرد	كروم
٥٨٧، ٢٩٩	أبو العتاهية	وحزون	٥٨٣، ٤٨٧	إبراهيم الموصلي	بهم
٣٠٢	أبو العتاهية	حسة	٥٠٤	ربيعة الرقي	كلما
٣٠٩	محمد بن يسير	وهنا	٥٢١	أبو نواس	التمام
٣١١	عبد الله بن المبارك	بالدور	٥٢٦	ربيعة الرقي	تلم
٣١١	عبد الله بن المبارك	إدماها	٥٢٧	العباس بن الأحنف	الجسم
٣١١	عبد الله بن المبارك	حيه	٥٤٦	حماد الراوية	المقام
٣١٤	ربحانة	خمران	٥٦٣، ٥٥٠	أبو العتاهية	كما
٣١٥	ميمونة	الناظرون	٥٧٤	بشار	تبسم
٣٢٩	نصر بن سيار	يدومونا	٥٧٨	ابن هرمة	الكلم
٣٣١	بشر بن المعتز	السز		النون	
٣٤٤	السيد الحميري	تزعمان	٨١	إبراهيم الموصلي	بالشين
٣٤٥	السيد الحميري	أجمعينا	٨٢	أبو العطاء السدي	لساني
٣٥٢	ابن هرمة	سكران	١٥٥	أبو نواس	ومعان
٣٥٩	إسحق بن خلف	يلحن	١٥٦	أبو نواس	تجنيها
٣٦٠	الأصمعي	جدون	١٧٠	فاهض بن ثومة	الحدثان
٣٦٢	أبان اللاحق	دمته	١٨٦	عمرو الوراق	الجليلين
٣٦٥	السيد الحميري	يلعبان	١٨٩	حماد عجرد	تعليمنا
٣٧٤	أبو نواس	خفقان	١٩٤	بشار	الأصفهان
٤٠٨	عل بن الخليل	تهجين	١٩٥	أبو العبر الهاشمي	العبرنه
٤٢٢	أبو الشمق	قيته	١٩٨	ابن أبي عبيدة	ثمن
٤٢٨	إسحق المظيني	وخصيفا	١٩٩	عوف بن محلم	ترجمان
٤٣٥	بشار	الميزان	٥٥٦، ٢١٠	الوليد بن يزيد	برنه
٤٤٠	شاعر	والقيان	٢١١	زنبور	دكن
٤٤٠	إسحق الموصلي	الفتيان	٢١٤	شاعر	تعشيف
٤٤٢	محمد بن أبي كريمة	والأذن	٢١٩	الرفاعي	إخوانه
٤٤٤	عبد الملك الوراق	العين	٢٤٥	مطيع بن إياس	الأزمان
٤٦٢	شاعر	يبين	٢٤٥	مطيع بن إياس	الذنان
٤٦٤	ابن أبي كريمة	القطن	٢٤٧	بشار	شريكين
٤٧٤	عمرو بن كلثوم	مهينا	٢٥٠	أبو نواس	أبان
٤٨٢	أبو الهندي	زيان	٢٥٨	أبو نواس	حسوف
٤٨٣	أبو الهندي	يموتونا	٢٦٨	أبو العتاهية	المكنون
٤٨٧	أبو الشيص	حان	٢٦٨	أبو العتاهية	خدا
٤٩٧	الحسين بن القسحك	مديان	٢٦٩	أبو العتاهية	بالطين

٣١٢	عمرو الصيرفي	عيناه	٤٩٨	عمرو الوراق	حناء
٣١٣	عمرو الصيرفي	بيديه	٤٩٨	أبو نواس	بساتينه
٣١٣	ريحانة	دنياه	٥٢٣، ٥٠٣	الحسين بن الضحاك	بالأمان
٣١٧	أبو نواس	باللواهي	٥٠٨	عكاشة بن عبد الصمد	دعاه
٣١٧	أبو نواس	الله	٥١٣	الخاركي	وعى
٣١٩	أبو نواس	الإله	٥٢٦	أبو نواس	ريحان
٤٩٥	أبو نواس	بمقلته	٥٢٧	الحسين بن الضحاك	فقر
٥٢١	أبو نواس	قداه	٥٢٧	الحسين بن الضحاك	حرف
٥٢٦	شاعر	تفديته	٥٣٧	مطيع بن إياس	فتان
٥٥٧	أبو نواس	فصحاء	٥٤٢	رزق بن العروصي	الأقربون
٥٥٨، ١٩١	أبو نواس	مسخناها	٥٤٦	أبو الشيص	تهملان
٥٨٨	أبو العتاهية	فعا	٥٤٦	أبو نواس	حدن
	البياء		٥٤٧	خالد القناس	حنان
			٥٥٥	إبراهيم الموصلي	يلقى
			٥٦٤	البتين البجل	الحسين
٢٤٢	الوليد بن يزيد	تلاقيا	٥٧٧	بشار	ريحان
٣٠٤	أبو العتاهية	زاوية	٥٨٠	المتابي	نكفان
٣٠٤	أبو العتاهية	متواليه	٥٨٢	أبو الشيص	دان
٣٣٩	السيد الحميري	الزكية	٥٨٢	أبو الشيص	طائران
٣٤٢	محارب بن دثار	عليا	٥٨٧	أبو العتاهية	و بطون
٣٤٢	أبو الأسود	والوصيا			
٣٤٣	منصور العمري	جثيا			
٣٩٠	مديف	دويا		الحاء	
٣٩٤	المبلى	دويا	٣٠٨	محمد بن يسير	مشواه
٤٤٦	أبو العتاهية	لديا	٣٢٤	صالح بن عبد القدوس	معانيها

فهرس الموضوعات

تمهيد :

أهمية موضوع البحث وصلتي به ، الدراسات الحديثة المتصلة

به ، سبب تحديده بالقرن الثاني ٩ - ٢

الباب الأول : المثرات

مقدمة : تطور شكل الجماعة الإسلامية خلال القرن الأول ٢٣ - ٢٥

الفصل الأول : التأثير السياسي : ٢٦ - ٥١

مقتل عثمان وأثره . سياسة الأمويين في الحكم . أثر مقتل الحسين - موقف الأمويين من الموالي ، ثورة المختار وأثرها ، صلة الموالي بالشيعة والمرجئة ، الخلاف بين العراق والشام ، ظهور الدعوة العباسية وأسباب نجاحها ، سياسة العباسيين تجاه الموالي . نشأة حزب للدوالي ، الصراع بين العرب والأعاجم . سياسة العباسيين تجاه الأحزاب الأخرى ، التأثير الأجنبي في نظام الحكم العباسي ، السياسة واتجاهات الشعر.

الفصل الثاني : التأثير الاجتماعي : ٥٢ - ٧٧

القرن الأول مسرح التفاعل الاجتماعي ، هجرة القبائل العربية وأثرها ، طبقات المجتمع الإسلامي والتفاوت الشديد بينها ، حركة التعريب الجنسي ، عوامل التقريب بين العناصر المختلفة ، تأثير الحضارة العربية بالحضارتين البيزنطية والفارسية . مظاهر الحضارة المادية . اللهو في المجتمع الإسلامي ، الوليد بن يزيد ، صورة لمجون الخلفاء ، أثر الموالي والرقائق في المجتمع ، أنواع الملابس في القرن الثاني ، الأعياد ، حركة البناء والعمران وألوان الترف ، أثر بغداد في الحياة الاجتماعية ،

تطور حياة الخلفاء الاجتماعية ، فقدان التوازن الاجتماعي أيام
الأمين ، ظهور تيار مضاد للهو والمجون ، حركة المطوعة ، حركة الزهد .

الفصل الثالث : التأثير الثقافي ٧٨ - ١٠٦

سبب انتشار اللغة العربية في الأقطار المفتوحة ، الصراع بينها
وبين اللغات المحلية ، الأثر الفارسي في اللغة العربية ، ظهور
لغة عربية مولدة ، ارتباط اللغة المولدة بالعناصر الشعبية ،
أسباب قوة تيار اللغة الفصحى ، الموالى والثقافة العربية ،
الأثر الفارسي في الثقافة العربية عموماً ، الأثر اليوناني فيها ، الأثر
الديني المسيحي الهندي ، العرب والفنون ، ثقافة شعراء القرن الثاني .

الفصل الرابع : التأثير الاقتصادي : ١٠٧ - ١٢٠

أثر الحياة الاقتصادية في الأدب ، سذاجة الحياة الاقتصادية
عند المسلمين الأولين ، بدء تعقدها بسبب الفتوحات ،
فرض العطاء وأثره ، سياسة الأمويين الاقتصادية وأثرها ،
الضرائب الجديدة التي فرضوها ، أساس تحصيل الجزية في
الإسلام ، سياسة عمر بن عبد العزيز المالية وأثرها ، ازدهار
التجارة أيام العباسيين وأسبابه ، مظاهر الحياة الاقتصادية
في بغداد والبصرة والكوفة ، الرقابة على أسعار الضروريات
أيام المنصور ، الضرائب أيام العباسيين ، التقدم الصناعي ،
أسعار الضروريات وأهم السلع منذ أيام المنصور حتى
الرشيد ، انهيار الحياة الاقتصادية وأسبابه .

الباب الثاني : الاتجاهات الموضوعية :

مقدمة : ١٢٣ - ١٤٢

العبث والانتحال في شعر القرن الثاني ، طريقة دراسة شعر
هذا القرن : البيئات ، المدارس ، الاتجاهات ، ضعف
الحياة الأدبية في مصر والأندلس ، تركز الحياة الأدبية في
العراق وأسبابه .

الفصل الأول : الاتجاهات العامة : ١٤٣ - ٢٠٢

التجديد في شعر القرن الأول ، أثر الوليد بن يزيد في حركة
التجديد في القرن الثاني ، بيئة الكوفة وأثرها في التجديد ،
الشعراء المولدون وأثرهم ، أسباب اختفاء القصائد المطولة ،
التجديد يتناول الشكل والمحتوى ، مظاهر التجديد ، النوبة
على الأطلال عامة وليست عند أبي واس وحده ، الصراع
بين القدماء والمحدثين ، الخروج على نهج القصيدة القديمة ،
الخروج على عمود الشعر ، مناقشة الكتاب الذين ينكرون
التجديد في القرن الثاني ، تيار الشعر القديم ، تصنع المحدثين ،
الشعراء التقليديون ، اتجاه الشعر إلى التعبير عن الذات :
وصف مأساة العمى ، وصف مأساة الفقر ، مناجاة مظاهر
الطبيعة ، الاتجاه الواقعي : تصوير أحداث العصر وخاصة
في أثناء الفتنة بين الأمين والمأمون ، الاتجاه الشعبي
الاتجاه إلى التسلية والترفيه ، الاتجاه الإنساني : الإحساس
بالوطن ، الشعور بالأبوة والبنوة ، معاني التسامح والحلم ،
شعر الصداقة والصديق .

الفصل الثاني : الاتجاهات الجديدة : ٢٠٣ - ٣٦٧

المجون : معناه ، نشأته ، الشعراء الماجون ، ابن خضام ٢٠٣ - ٢٢١
الأسدي ، التأثير الفارسي في المجون ، تأثير غلاة الشيعة ،
نزعة التنوير ، الصلة بين الزندقة والمجون - الكوفة مركز
المجون ، المجاهرة أول مظاهر المجون ، مجن أبي دلالة .
مجون الوليد بن يزيد ، عصبة المجان ، شيوع المجون ،
المجون والشعوية ، الشعراء المجان من غير المشهورين ،
الشدوذ الجنسي والمجون .

الزندقة : الأصل اللغوي للكلمة ، آراء القدماء والمحدثين ٢٢٢ - ٢٨٠

الزندقة تشمل فرق التنويه ، الفرق بين المجوسية والزندقة ، تطور
مفهوم الزندقة ، مبدأ ظهورها ، الزندقة والمجون ،

الشكوك في الدين مرحلة ضرورية ، أثر الشعوبية في الزندقة ،
 زندقة ابن المقفع والبرامكة ، ظهور الفرق الخارجة عن
 الإسلام ، خراسان مهد الزندقة ، الزندقة وحركات الغلاة
 من الشيعة ، أنواع الزندقة : دينية ، سياسية ، فكرية ،
 اجتماعية ، الشعراء الزنادقة وتحليل شعرهم : الوليد بن
 يزيد ، أبو دلامة ، مطيع بن إلياس ، حماد عجرد ،
 والبة الحباب ، يحيى بن زياد الحارثي ، أبان اللاحقي ،
 علي بن الخليل ، صالح بن عبد القدوس ، أبو نواس ،
 أبو العتاهية ، بشار ، سليمان بن الوليد ، آدم بن
 عبد العزيز ، شعراء آخرون .

الزهد : هل وجد الزهد في الشعر الجاهلي ؟ ، عدى بن زيد ٢٨٠ - ٣١٩

وشعر الزهد ، الزهد في القرن الأول وأسباب نشأته ،
 الضماح وشعره الزهدي ، نشأة الزهد في القرن الثاني
 وخصائصه . العناصر الأجنبية في الزهد ، الزهاد الأولون ،
 الزهد والتصوف ، اللوافع على الزهد ، رابعة العدوية ،
 شعر أبي العتاهية في الزهد ، تحليل ودراسة التأثير
 الأجنبي في زهد أبي العتاهية ، فلسفة أبي العتاهية في
 زهده ، مدار شعر أبي العتاهية ، الجانب التعليمي فيه ،
 زهد أبي العتاهية والإسلام ، حقيقة زهد أبي العتاهية ،
 بقية شعراء الزهد في القرن الثاني : محمد بن أبي العتاهية ،
 الفضيل بن عياض ، بشر بن الحارث ، محمد بن كناسة ،
 محمود الوراق ، محمد بن يسير ، سعيد بن وهب ،
 العتاي ، عبد الله بن المبارك ، يحيى بن المبارك اليزيدي ،
 ابن الحبازة ، سلمة بن عياض ، بهلول المجنون ، ربحانة ،
 حوتة ، ميمونة ، زهد أبي نواس وطبيعته وعناصره .

الشعر المذهبي : معناه ، الفرق بينه وبين الشعر السياسي ، ٣٢٠ - ٣٥٤
 مفهومه ، هل عرف الجاهليون الشعر المذهبي ؟ ، أثر
 المتكلمين في نشأة الشعر المذهبي ، طبيعة شعراء
 المذاهب ، مشكلة الجبر والاختيار في الشعر ، مذهب
 الخوارج في الشعر ، مذهب المرجئة وأثره ، ثابت قطنة
 وشعراء المرجئة ، مذهب المعتزلة في الشعر ، بشر بن
 المعتمر ، صفوان الأنصاري ، تأثير المعتزلة في الأدب ،
 تأثير المتكلمين عموماً ، العطوي ، النظام ، مذهب
 الشيعة في الشعر ، فرقها والاختلاف بينها ، كثير ،
 السيد الحميري ، الكيسانية ، ابن دثار والهمري ، من
 شعراء الشيعة ، دعلج من الروافض ، فرق الغلاة وشعراؤها
 الكميت ومذهبه ، ابن هرمة وتشيعة ، النظرة السنية إلى
 الشعر المذهبي .

الشعر التعليمي : نشأته وسببها ، هل وجد بتأثير أجنبي ؟ ، ٣٥٤ - ٣٦٧
 هل نشأ نشأة عربية خالصة ، متون رثوبة اللغوية والناحية
 التعليمية فيها ، مزدوجة الوليد بن يزيد ، النظم في الفلك ،
 الطب ، النحو ، التاريخ ، الفرائض ، الفلسفة ،
 الحيوان ، ، أبان اللاحق الشاعر التعليمي ، حمدان
 ابن أبان وتعليم الحب ، الشعر التعليمي المذهبي وشاعره
 السيد الحميري ، الشعر التعليمي الزهدي وشاعره
 أبو العتاهية ، القيمة الفنية للشعر التعليمي .

الفصل الثالث : الاتجاهات الجديدة : . . . ٣٦٨ - ٥٣٠

المدح والشعر السياسي : تطور المدح منذ العصر الجاهلي ، ٣٦٩ - ٤١٧
 الفضائل المعنوية والحسية ، تطور شكل قصيدة المديح ،
 الغلو في المدح ، التوجه إلى مدح الله ، الصراع السياسي
 وأثره ، الدعوة العباسية في الشعر ، تحول شعر المديح

إلى شعر سياسي ، الحزب العباسي ، أسس دعوته ، شعراؤه ،
الحزب العلوي : أسباب ضعفه ، أسس دعوته ،
شعراؤه ، الحزب الأموي : هوان أمره وأسباب ذلك ،
شعراؤه ، حزب الموالي أو الشعوبية : نشأته ، تطور
دعوته منذ العصر الأموي ، براجه ، الشعوبية في الأندلس ،
الشعراء الشعبيون : إسماعيل بن يسار ، الحريري ،
أبو نواس ، بشار ، تأثير الشعوبية في العلوم العربية
والشعر والقرآن والحديث ، صلة الشعوبية بالمجون والزندقة .

الهجاء : تطوره منذ العصر الجاهلي ، الهجاء القبلي والسياسي ، ٤١٨ — ٤٣٦
اختفاء فن النقائص ، التجديد في شكل قصيدة الهجاء
وموضوعها ، الهجاء المذهبي والسياسي ، المعاني الجديدة
في الهجاء ، هجاء المدن ، الهجاء الكاريكاتيري .

الرثاء : الرثاء المذهبي والسياسي ، أثر الحضارة في الرثاء ، ٤٣٧ — ٤٤٦
الرثاء الساخر ، تنوع موضوعات الرثاء ، الرثاء المأجور ،
رثاء المدن ، الصلة بين الرثاء والحكمة .

الحكمة : الحكمة في الجاهلية ، اتساع آفاق الفكر في القرن ٤٤٧ — ٣٥٤
الثاني ، الفرق بين شعر الحكمة وشعر الزهد ، التخصص
في شعر الحكمة ، أبو بكر المرزبي ، محمود الوراق ،
صالح بن عبد القدوس ، الحكمة في شعر أبي نواس
وبشار وأبي العتاهية ، تحول الحكمة إلى شعر فلسفي .

الوصف : تطور الوصف وأسبابه ، وصف مظاهر الحضارة ٤٥٤ — ٤٦٦
الجديدة ، القصور ، الجسور ، الحدائق ، بيوت
القيان ، الشطرنج ، النافورة ، السفن ، الحراقات ،
الكتب إلخ ، تطور وصف الطبيعة في القرن الثاني ،
الوصف الشامل ، الوصف الساخر ، الوصف المأجور .

الطرد : تطوره منذ الجاهلية ، التأثير الأجنبي في هوية ٤٦٧ — ٤٧٣

الطرد ووسائله ، شعراء الطرد : الشعردل بن شريك ،
 أبو نخيلة ، أبو نواس ، موضوع طرديات أبي نواس .
 الخمريات : تطورها منذ الجاهلية ، موقف الإسلام من الخمر ٤٧٣ - ٤٩٩
 وشعرها ، إباحة المجتمع في القرن الثاني ، الكوفة وأثرها ، خمريات
 الوليد بن يزيد ، خمريات أبي الهندي ، إقبال الشعراء
 على الخمريات ، حماد عجرد ، علي بن الخليل ،
 إبراهيم الموصلي ، أبو الشيبص ، شاعر الخمريات الأول هو
 أبو نواس ، دراسة الخمريات ، القصص الخمري ،
 أدب الديارات .

التغزل : تطوره منذ الجاهلية ، الإماء سبب تطور فن التغزل ، ٥٠٠ - ٥٣٠
 فن التغزل في القرن الثاني ، التغزل المعنوي ، التغزل الحسي
 العابت أو الفاحش ، التغزل بالذكر ، أصله ونشأته ومسبباته ،
 شعرواه : أبو نواس ، يوسف بن الحجاج ، الخليل ،
 الخاركي ، القصص الغزلي ، هل يوجد في القرن الثاني عشق إلهي ؟

الباب الثالث : الاتجاهات الشكلية :

مقدمة : أهمية الشكل في الشعر ، ارتباط الشكل بالمضمون ٥٣٣ - ٥٣٤

الفصل الأول : الأوزان ولغة الشعر : . . . ٥٣٥ - ٥٦٥

بحور الشعر القديمة وتنوعها الموسيقي ، أثر الغناء في أوزان
 الشعر في القرن الثاني ، التجديد في الأوزان والخروج عليها
 أحياناً ، تطور نظام القوافي ، الازدواج والتسميط والتخميس
 والموشحات ، الموسيقى الداخلية ، الخروج على القافية الواحدة ،
 تطور لغة الشعر في القرن الثاني في مادة اللغة وفي تركيب
 الحمل وطرائق التعبير ، شعبية أسلوب بعض شعراء القرن
 الثاني ، تحليل بعض الأشعار المكتوبة باللغة المولدة ،
 أبو العتاهية وأسلوبه الشعبي .

الفصل الثاني : الصنعة الشعرية : ٥٦٦ - ٥٩١

نظرة القدماء إلى الصنعة ومفهومها عندهم ، الصنعة نوعان :
 لفظية ومعنوية ، سبب تطور الصنعة في القرن الثاني ،
 الصنعة عند بشار ، عند ابن هرمة ، عند العتاني ، الصنعة
 نزعة عامة عند الشعراء في القرن الثاني ، الصنعة عند أبي
 الشيص ، إبراهيم الموصلي ، علي بن الجهم ، سعيد بن وهب ،
 ابن أبي عيينة ، العباس بن الأحنف ، أبي نواس ،
 أبي العتاهية ، مسلم بن الوليد ، تكلف مسلم بداية عصر
 التصنيع في الشعر العربي .

خاتمة : تلخيص البحث وتسجيل أهم نتائجه	٥٩٢ - ٦٠٠
الفهارس	٦٠٣ - ٦٨١
فهرس المصادر	٦٠٣ - ٦١٨
فهرس بأسماء شعراء القرن الثاني	٦١٩ - ٦٤٣
فهرس الأعلام	٦٤٤ - ٦٦٢
فهرس الشعر	٦٦٣ - ٦٧٣
فهرس الموضوعات	٦٧٤ - ٦٨١

تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة
على مطابع دار المعارف
سنة ١٩٦٣

اتجاهات الشعر العربي

في القرن الثاني الهجري

دراسة تحليلية وافية للشعر العربي في القرن الثاني الهجري ، تتناول المجتمع العربي من نواحيه الثقافية والسياسية والاقتصادية ، كما تعرض لعناصر التجديد في شعر هذا العصر وموضوعاته الجديدة ، في مجالات المحون والزندقة والزهد ، وفي الناحية المذهبية والتعليمية .

ويبرز الكتاب أيضاً الاتجاهات العامة الجديدة للشعر العربي في ذلك القرن .

مكتبة الدراسات الأدبية

● صدر منها :

- | | |
|------------------------------------|---|
| ١٧ - الثابتة الذبياني | ١ - مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية |
| ١٨ - ابن دقيق العيد | ٢ - شعراء الرابطة القلمية |
| ١٩ - الفن ومذاهبه في الشعر العربي | ٣ - شوقي شاعر العصر الحديث |
| ٢٠ - الفن ومذاهبه في الشعر العربي | ٤ - الأدب العربي المعاصر في مصر |
| ٢١ - الأمير شكيب أرسلان | ٥ - فارس بن عيس |
| ٢٢ - في الأدب الأندلسي | ٦ - ألف ليلة وليلة |
| ٢٣ - شعر الحرب في أدب العرب | ٧ - خليل مطران شاعر الأقطار العربية |
| ٢٤ - أغفران | ٨ - الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي |
| ٢٥ - التفسير البياني للقرآن الكريم | ٩ - منهج الزمخشري في تفسير القرآن |
| ٢٦ - في النقد الأدبي | ١٠ - التطور والتجديد في الشعر الأموي |
| ٢٧ - النيل في الأدب المصري | ١١ - دراسات في الشعر العربي المعاصر |
| ٢٨ - الجاحظ | ١٢ - شوقي وشعره الإسلامي |
| ٢٩ - اتجاهات الشعر العربي | ١٣ - حافظ إبراهيم شاعر النيل |
| ٣٠ - الخطابة في عصرها الذهبي | ١٤ - أدب المهجر |
| ٣١ - ابن فبابة المصري | ١٥ - الأدب العربي المعاصر في سورية |
| ٣٢ - تطور الرواية العربية الحديثة | ١٦ - الأدب اليوناني القديم |

